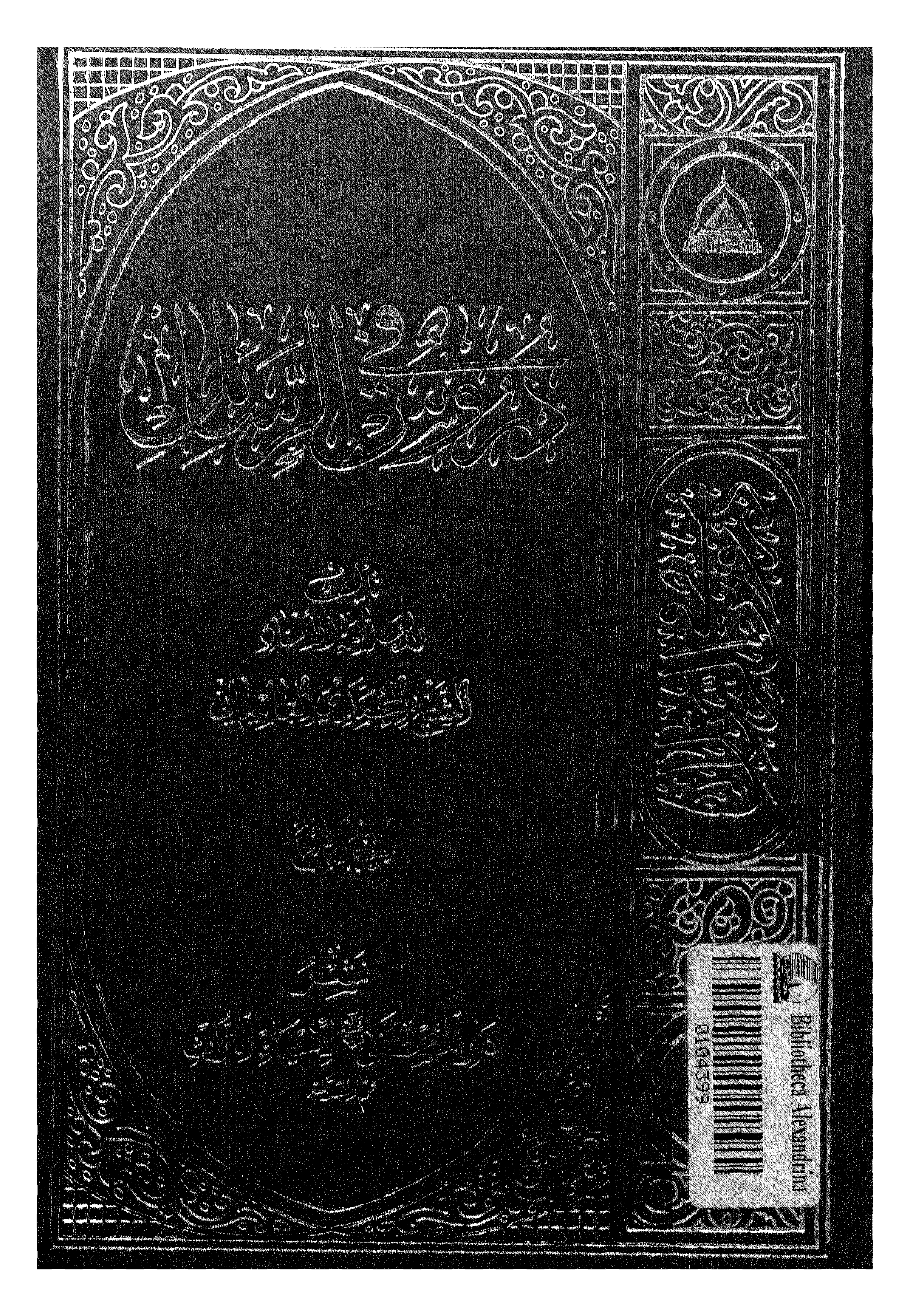
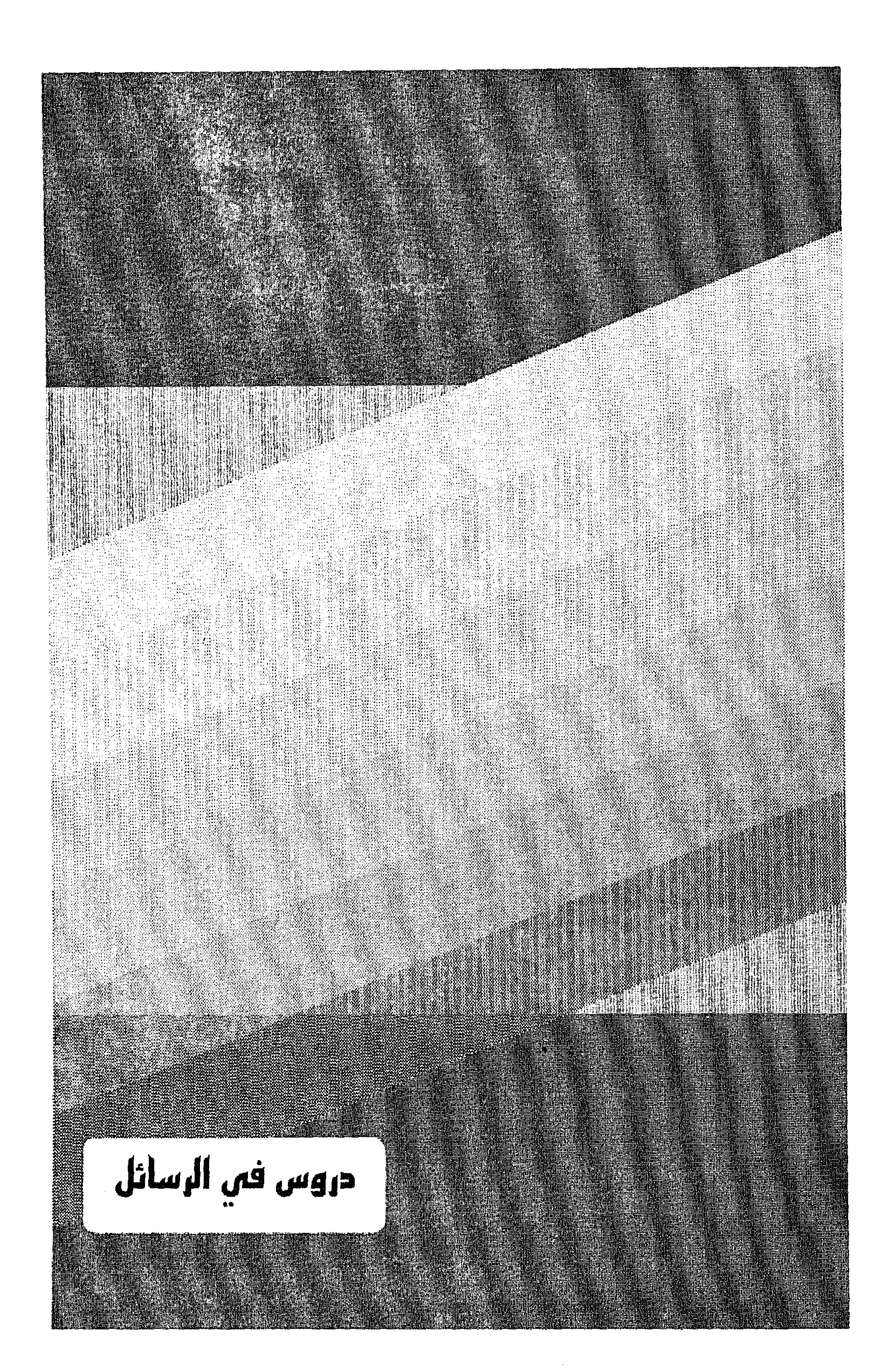
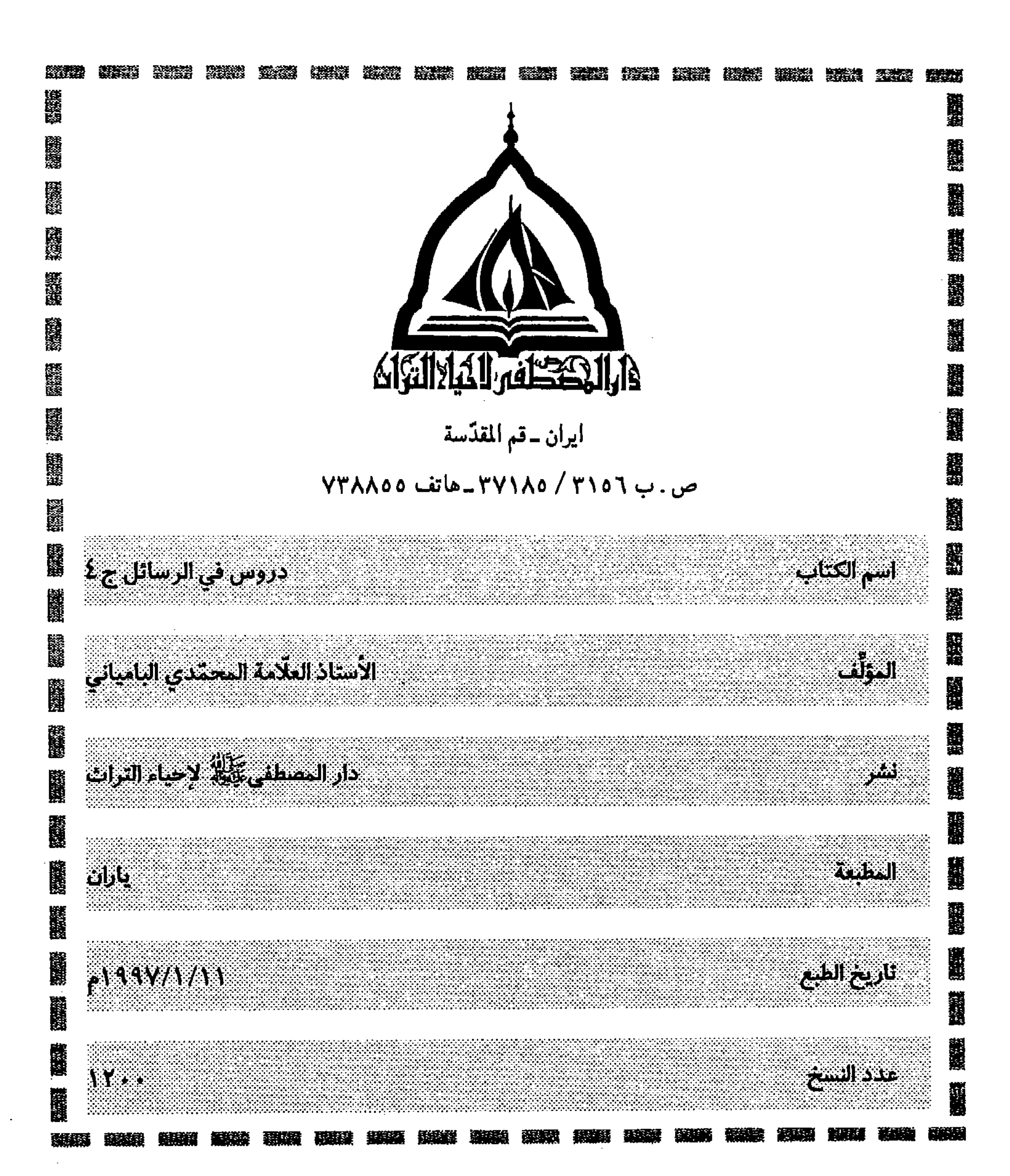









دروس في الرسائل

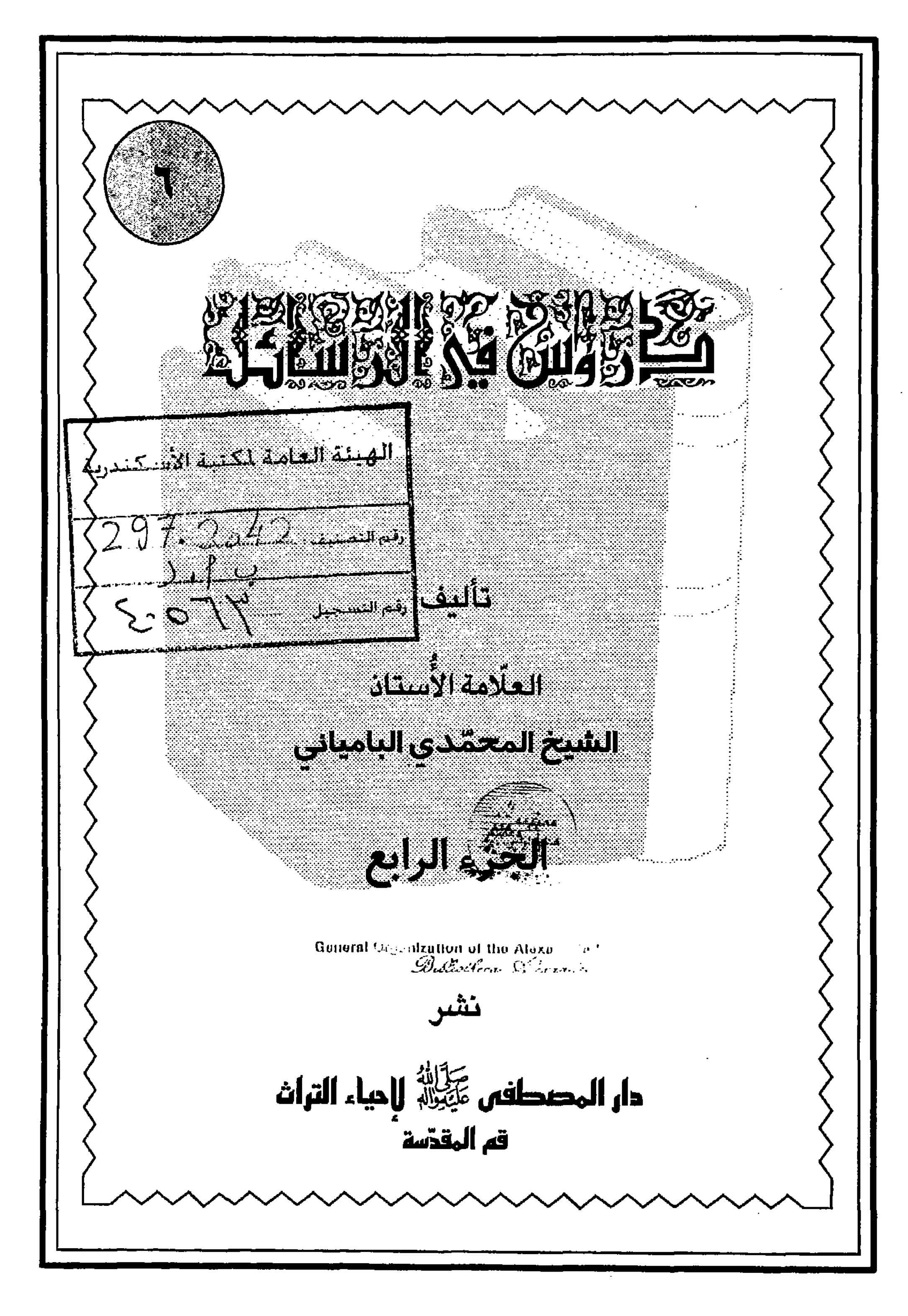


دار المصطفى لإحياء التراث

ايران ـ قم المقدّسة

ص . ب ٣١٥٦ / ٣٧١٨٥ ـ هاتف ٧٣٨٨٥٥

اسم الكتاب	دروس في الرسائل ج ٤
المؤلّف	الأستاذ العلّامة المحمّدي البامياني
نشر	دار المصطفى ﷺ لإحياء التراث
المطبعة	ياران
تاريخ الطبع	١٩٩٧/١/١١م
عدد النسخ	١٢٠٠



٦

دروس في الرسائل

تأليف

العلّامة الأُستاذ

الشيخ المحمّدي البامياني

الجزء الرابع

نشر

دار المصطفى صلى الله عليه وآله لإحياء التراث

قم المقدّسة




بسم الله الرحمن الرحيم

تنبيهات

وينبغي التنبيه علىٰ أُمور متعلّقة بالجزء والشرط:

الأمر الأوّل: إذا ثبت جزئيّة شيء وشكّ في ركنيّته، فهل الأصلُ كونُه ركناً أو عدمُ كونه كذلك، أو مبني علىٰ مسألة البراءة والاحتياط في الشكّ في الجزئيّة، أو التبعيض بين أحكام الركن فيحكم ببعضها وينفي بعضها الآخر؟

وجوهٌ لا يُعرَفُ الحقّ منها إلّا بعد معرفة معنىٰ الركن، فنقول: إنّ الركنَ في اللغة والعرف

(وينبغي التنبيه علىٰ أُمور متعلّقة بالجزء والشرط:

الأمر الأوّل: إذا ثبت جزئيّة شيء وشكّ في ركنيّته، فهل الأصل كونه ركناً أو عدم كونه كذلك، أو مبني علىٰ مسألة البراءة والاحتياط في الشكّ في الجزئيّة).

وحاصل ابتناء الشكّ في الركنيّة علىٰ مسألة البراءة والاحتياط في الشكّ في الجزئيّة علىٰ ما حكاه الأُستاذ الاعتمادي عن صاحب المطالع، هو أنّ الركن ما يبطل العمل بنقصه سهواً، فالشكّ في الركنيّة معناه الشكّ في بطلان العمل بنقصه سهواً، ومرجعه إلىٰ الشكّ في الجزئيّة حال السهو.

وحينئذ فإنْ قُلنا بالبراءة عند الشكّ في أصل الجزئيّة، نقول بها عند الشكّ في الجزئيّة حال السهو، فيكون الأصل عدم الركنيّة.

وإنْ قُلنا بالاحتياط عند الشكّ في أصل الجزئيّة، فنقول به عند الشكّ في الجزئيّة حال السهو، فيكون الأصل هو الركنيّة.

(أو التبعيض بين أحكام الركن فيحكم ببعضها وينفي بعضها الآخر)، بأنْ يُقال كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي: إنّ أحكام الركن ثلاثة:

الأوّل: بطلان العمل بنقصه سهواً.

والثاني: بطلانه بزيادته عمداً.

والثالث: بطلانه بزياته سهواً.

والأوّل مقتضىٰ الأصل عند الشكّ دون الأخيرين، وأمّا بطلان العمل بنقصه عمداً فهو حكم مطلق الجزء لا من جهة الركنيّة.

معروفٌ، وليس له في الأخبار ذكرٌ حتىٰ يتعرّض لمعناه في زمان صدور تلك الأخبار، بل هو اصطلاحٌ خاصٌّ للفقهاء، وقد اختلفوا في تعريفه بين من قال: بأنّه ما تبطل العبادةُ بنقصه عمداً وسهواً، وبين من عطف علىٰ النقص زيادتَهُ، والأوّلُ أوفقُ بالمعنىٰ اللّغوي والعرفي.

وحينئذٍ فكلُّ جزء ثبت في الشرع بطلانُ العبادة بالإخلال في طرف النقيصة أو فيه وفي طرف الزيادة، فهو ركنٌ.

(وجوه لا يعرف الحقّ منها إلّا بعد معرفة معنىٰ الركن)، فإنْ قُلنا بأنّ معناه ما يبطل العمل بنقصه مطلقاً، أي: عمداً كان أو سهواً، فالحقّ هو الاحتمال الأوّل، أي: مقتضىٰ الأصل هو الركنيّة، وإنْ قُلنا بأنّ معناه ما يبطل العمل بنقصه وزيادته عمداً وسهواً، فالحقّ هو الوجه الأخير، أي: التبعيض، هكذا عن شرح الاعتمادي بتصرّف.

(فنقول: إنّ الركن في اللغة والعرف معروف).

حيث إنّ معناه في اللغة: ما يعتمد عليه الشيء، وفي الصحاح: ركن الشيء جانبه الأقوىٰ.

وفي العرف: ما يكون به قوامُ الشيء، وفي بحر الفوائد: الركن مصدر ركن يركن بمعنىٰ الاعتماد، وقد يطلق علىٰ ما به قوام الشيء، وليس له في الكتاب والسنة ذكر، حتىٰ نتعرض لمعناه في زمان تعلّق الحكم به من الشارع.

(بل هو اصطلاح خاصّ للفقهاء)، فلا بُدّ من البحث عن معناه عندهم، وإلّا فالركن بمعناه العرفي يطلق علىٰ جميع الأجزاء، وأمّا الركن عند الفقهاء ففيه احتمالات ذكر المصنّف‏ﷺ احتمالين منها:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: (بأنّه ماتبطل العبادة بنقصه عمداً وسهواً).

وثانيهما: ما أشار إليه بقوله: (وبين من عطف علىٰ النقص زيادته)، أي: الركن ما تبطل العبادة بنقصه وزيادته عمداً وسهواً. ثمّ قال‏ﷺ:

(والأوّل أوفق بالمعنىٰ اللّغوي والعرفي)، فإنّ ركن البناء ممّا يكون نقصه وفقدانه سبباً لانهدامه لا زيادته، بل الزيادة موجبة للاستحكام.

والاحتمال الثالث: إنّ الركن ما تقوّمت به الماهيّة، وغيره ما لم تنتف الماهيّة بانتفائه، وهذا المعنىٰ مطابق لما تقدّم من المعنىٰ العرفي.

فالمهمُ بيانُ حكم الإخلال بالجزء في طرف النقيصة أو الزيادة، وأنّه إذا ثبت جزئيّته، فهل الأصلُ يقتضي بطلانَ المركّب بنقصه سهواً كما يبطل بنقصه عمداً وإلّا لم يكن جزءً؟

فهنا مسائل ثلاث: بطلان العبادة بتركه سهواً، وبطلانها بزيادته عمداً، وبطلانها بزيادته سهواً.

والاحتمال الرابع: هو ما تبطل العبادة بنقصه سهواً فقط.

والاحتمال الخامس: ما تبطل العبادة بنقصه عمداً فقط، وغيرها من الاحتمالات العديدة التي لا فائدة من ذكرها.

وكيف كان (**فالمهم بيان حكم الإخلال بالجزء في طرف النقيصة أوالزيادة**)، بمعنىٰ أنّ كلّ جزء ثبت بالدليل بطلان العبادة بالإخلال به سهواً أوعمداً يكون ركناً، وكذا ماتكون زيادته موجبة لبطلانها.

(**فهنا مسائل ثلاث**):

المسألة ***الأولىٰ:*** بطلان العبادة بتركه سهواً.

والثانية: بطلان العبادة بزيادته عمداً.

والثالثة: بطلانها بزيادته سهواً.

ثمّ يشير المصنّف‏ﷺ في ضمن كلامه في المسائل الثلاث إلىٰ مقتضىٰ الأصول العمليّة واللفظيّة فيها، فيقول المصنّف في المسألة الأُولىٰ بأنّ مقتضىٰ الأصل هو الركنيّة، أي: بطلان العبادة بترك الجزء سهواً، حيث أشارﷺ إليه بقوله:

المسألة الاولىٰ

ترك الجزء سهواً

أمّا المسألة الأُولىٰ: وهي بطلان العبادة بترك الجزء سهواً، فالأقوىٰ فيها أصالةُ بطلان العبادة بنقص الجزء سهواً، إلّا أنْ يقوم دليلٌ عامّ أو خاصّ علىٰ الصحّة؛ لأنّ ما كان جزءً في حال العمد كان جزءً في حال الغفلة، فإذا انتفىٰ ينتفي المركّب، فلم يكن المأتي به موافقاً للمأمور به، وهو معنىٰ فساده.

(أمّا المسألة الأُولىٰ، وهي بطلان العبادة بترك الجزء سهواً، فالأقوىٰ فيها أصالة بطلان العبادة بنقص الجزء سهواً، إلّا أنْ يقوم دليل عامّ)، كقوله مثلاً: (تسجد سجدتي السهو لكل زيادة ونقيصة)[1].

فالمستفاد من هذا الدليل هو اكتفاء الشارع بالناقص بدلاً عن التامّ فيما إذا كان النقص عن سهوٍ (أو خاصّ) بأنْ يقوم دليل اجتهادي خاصّ علىٰ صحة الناقص، كما ورد بالفرض من الشرع أنّه لا بأس بترك التشهّد سهواً.

أمّا تفصيل الكلام في هذا المقام، فهو أنّ المدّعىٰ هو كون مقتضىٰ الأصل في الشكّ في ركنيّة جزء للعبادة بطلان العبادة بترك ذلك الجزء سهواً، إلّا ما خرج بالدليل، فلا بُدّ من إثباته بالدليل، وقد أشار‌ﷺ إليه بقوله:

(لأنّ ما كان جزءً في حال العمد كان جزءً في حال الغفلة، فإذا انتفىٰ ينتفي المركّب، فلم يكن المأتي به موافقاً للمأمور به، وهو معنىٰ فساده).

وحاصل استدلال المصنّف‌ﷺ يمكن تقريبه بقياسٍ اقتراني من الشكل الأوّل، بأنْ يُقال: إنّ ما شُكّ في ركنيّته جزء للعبادة حال العمد، وكلّ ما هو جزء لها حال العمد، فهو جزء لها حال الغفلة، فالنتيجة هي أنّ ما شكّ في ركنيّته جزء للعبادة حال الغفلة.

ثمّ يُقال: إنّ هذا المشكوك في ركنيّته جزء للعبادة حال الغفلة والسهو، وكلّ جزء ما

---

(١) التهذيب ٢: ١٥٥/٦٠٨. الوسائل ٨: ٢٥١، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٣٢، ح ٨.

أمّا عموم جزئيّته لحال الغفلة، فلأنّ الغفلة لا توجب تغيّر المأمور به، فإنّ المخاطب بالصلاة مع السورة إذا غفل عن السورة في الأثناء لم يتغيّر الأمر المتوجّه إليه قبل الغفلة ولم يحدث بالنسبة إليه من الشارع أمر آخر حين الغفلة، لأنّه غافل عن غفلته.

فالصلاةُ المأتيُ بها من غير سورة غيرُ مأمور بها بأمر أصلاً، غايةُ الأمر عدم توجّه الأمر الفعلي بالصلاة مع السورة إليه، لاستحالة تكليف الغافل، فالتكليفُ ساقطٌ عنه ما دامت الغفلة، نظير من غفل عن الصلاة رأساً أو نام عنها، فإذا التفتَ إليها والوقتُ باق وجبَ عليه الإتيانُ بها بمقتضىٰ الأمر الأوّل.

ينتفي المركّب بانتفائه ونقصه، فهذا المشكوك ما ينتفي المركّب بانتفائه وهو معنىٰ فساده.

فالحاصل هو بطلان العبادة بترك الجزء سهواً، وهو المطلوب في المقام، والكلام هنا يتمّ في صدق الصغرىٰ وإيجابها وكليّة الكبرىٰ وصدقها.

فنقول: أمّا صدق الصغرىٰ فهو معلوم؛ لأنّ الشكّ في ركنيّة شيء يكون بعد الفرض والعلم بجزئيّته للعبادة حال العمد، وأمّا صدق الكبرىٰ وكلّيتها فهو محتاج إلىٰ البيان والكلام، وقد أشارﷺ إليه بقوله: (**أمّا عموم جزئيّته لحال الغفلة، فلأنّ الغفلة لاتوجب تغيّر المأموربه**) بأنْ يصير المأمور به في حقّ الغافل بها غير المأمور به في حقّ الذاكر، بمعنىٰ أنّ الواجب في حقّ الأوّل هي الصلاة بلا سورة وفي حقّ الثاني هي الصلاة معها.

وذلك لأنّه لايمكن أنْ يكون المأموربه في حقّ الغافل غير ماهو المأموربه في حقّ الذاكر، لكونه مبنياً علىٰ أمر جديد متعلّق بالصلاة بلا سورة، ومتوجّهٍ إلىٰ الغافل بعنوان كونه غافلاً، ومن المعلوم بل والبديهي هو عدم إمكان خطاب الغافل حال الغفلة بعنوان كونه غافلاً، إذ بمجرّد الخطاب المذكور يزول عنوان الغفلة ويصير ذاكراً، فكيف يمكن أنْ يكون الواجب في حقّه هي الصلاة بلا سورة؟!.

فحينئذٍ يجب أنْ يكون المأمور به في حقّه ماهو المأمور به في حقّ الذاكر بعينه، فما أتىٰ به من الصلاة من دون سورة لم يكن مأموراً به أصلاً، لا بالأمر الأوّل لتعلّقه بالصلاة مع السورة، ولا بالأمر الجديد لما تقدّم من عدم إمكانه.

فالحاصل هو كلّ ما هو جزء حال العمد والالتفات يكون جزءً حال الغفلة والسهو والنسيان، وهو المطلوب.

فإنْ قُلتَ: عمومُ جزئيّة الجزء لحال النسيان يتمُّ فيما لو ثبتت الجزئيّة بمثل قوله: (لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب)[1]، دون ما لو قام الإجماع مثلاً علىٰ جزئيّة شيء في الجملة واحتمل اختصاصها بحال الذكر.

وبالجملة، لا يمكن اختلاف الخطاب وتنويعه بحسب ما يطرأ علىٰ المكلّف من الحالات كحالة العلم، والجهل، والالتفات، والغفلة؛ لأنّ اختلاف الخطاب في حالتي العلم والجهل، بأنْ يكون وجوب السورة في الصلاة مختصاً بالعالم مستلزماً للدور؛ لأنّ العلم بالوجوب موقوف علىٰ تحقّقه قبل العلم، فلو كان وجوب السورة موقوفاً علىٰ العلم، لدار.

والاختلاف في حالتي الغفلة والالتفات مبني علىٰ أنْ يكون الغافل قابلاً للخطاب، بأنْ يُقال: أيّها الغافل تجب عليك الصلاة بلا سورة، مع أنّه لم يكن قابلاً للخطاب، إذ بمجرّد الخطاب يزول عنوان الغفلة فينتفي موضوع الخطاب.

هذا ملخّص الكلام في هذا المقام، ومن يريد التفصيل فعليه بالكتب المبسوطة.

(فإنْ قُلتَ: عموم جزئيّة الجزء لحال النسيان يتمُّ فيما لو ثبتت الجزئيّة بمثل قوله: (لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب) ... إلىٰ آخره).

وهذا الإشكال ردّ لكلّية الكبرىٰ المذكورة في الاستدلال المتقدّم، وتوضيحه يتوقف علىٰ بيان مقدّمة وهي:

إنّ ما يثبت به جزئيّة الجزء علىٰ أنحاء:

منها: أنْ يكون دليلاً لفظيّاً يقتضي إطلاقه الجزئيّة حتىٰ في حال النسيان، كقوله ﷺ: **(لاصلاة إلّا بفاتحة الكتاب)** حيث يقتضي إطلاقه جزئيّة فاتحة الكتاب في حالتي الذكر والنسيان.

ومنها: أنْ يكون دليلاً لبيّاً كالإجماع مثلاً.

ومنها: أنْ يكون الدليل علىٰ الجزئيّة حكماً تكليفيّاً مختصّاً بحال الذكر.

وبعد هذه المقدّمة القصيرة نقول: إنّ كلّية الكبرىٰ وعموم الجزئيّة لحال النسيان إنّما

---

(١) غوالي اللآلئ ٣: ٦٥/٨٢، وقريب منه في الكافي ٣: ٢٨/٣١٧، وقريب منه أيضاً في التهذيب ٢: ٥٧٣/١٤٦، ٥٧٤، ٥٧٥، وكذلك الوسائل ٦: ٣٧، أبواب القراءة في الصلاة، ب ١، ح ١، وفي صحيح مسلم ١: ٣٩٤/٢٤٧ـ: (لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب).

كما انكشف ذلك الدليل في الموارد التي حكم الشارع فيها بصحّة الصلاة المنسي فيها بعضُ الأجزاء علىٰ وجه يظهر من الدليل كونُ صلاته تامّة، مثل قوله ﷺ: (تمّت صلاته ولا يعيد)[1] وحينئذٍ فمرجع الشكّ إلىٰ الشكّ في الجزئيّة حال النسيان، فيرجع فيها إلىٰ البراءة والاحتياط علىٰ الخلاف.

وكذا لو كان الدالّ علىٰ الجزئيّة حكماً تكليفيّاً مختصّاً بحال الذكر، وكان الأمر بأصل العبادة مطلقاً، فإنّه يقتصر في تقييده علىٰ مقدار قابليّة دليل التقييد ـ أعني: حال الذكر ـ إذ لا تكليف حالَ الغفلة، فالجزء المنتزع من الحكم التكليفي نظير الشرط المنتزع منه في

يتمّ في الصورة الأُولىٰ، وهي ما إذا كان الدليل علىٰ الجزئيّة مثل قوله ﷺ: (لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب) ولايتمّ في الصورتين الأخيرتين؛ وذلك للاقتصار في الدليل اللّبي علىٰ المتيقّن، وهوالجزئيّة حال الالتفات فقط واختصاص الحكم التكليفي بحال الالتفات، ولايشمل حال النسيان أصلاً.

(كما انكشف ذلك)، أي: اختصاص الجزئيّة بحال الالتفات بالدليل في الموارد التي حكم الشارع فيها بصحة الصلاة المنسي فيها بعض الأجزاء.

ومن هنا نذكر ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي دامت إفاداته لتوضيح العبارة، حيث قال:

إنْ قُلتَ: حكم الشارع بالصحّة فيها لايكشف عن اختصاص الجزء بحال الذكر، بل يجعل الناقص بدلاً عن الكامل تعبّداً.

قلتُ: إنّ الشارع حكم بها (علىٰ وجه يظهر من الدليل كون صلاته تامّة، مثل قوله ﷺ: (تمّت صلاته ولا يعيد) وحينئذٍ)، أي: حين إجمال الدليل واحتمال اختصاصه بحال الذكر، (فيرجع فيها إلىٰ البراءة والاحتياط علىٰ الخلاف) المتقدّم في الشكّ في الجزء، وقد أشار إلىٰ ما ذكرناه من كون الدليل علىٰ الجزئيّة حكماً تكليفيّاً بقوله:

(وكذا لو كان الدالّ علىٰ الجزئيّة حكماً تكليفيّاً)، كقوله: ﴿فَاقرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنهُ﴾[2] (مختصّاً بحال الذكر، وكان الأمر بأصل العبادة مطلقاً) كـ﴿أقيموا الصلاة﴾ بناءً علىٰ الأعمّ، (فإنّه يقتصر في تقييده علىٰ مقدار قابليّة دليل التقييد ـ أعني: حال الذكر ـ إذ لا تكليف حال

---

(١) الفقيه ١: ٢٨١/١٢٧٢. الوسائل ٨: ٥٢٢، أبواب صلاة المسافر، ب ٢٣، ح ١.

(٢) المزّمّل: ٢٠.

اختصاصه بحال الذكر، كلبس الحرير ونحوه.

قُلتُ: إن أُريد بعدم جزئيّة ما ثبت جزئيّته في الجملة في حقّ الناسي إيجابُ العبادة الخالية عن ذلك الجزء عليه، فهو غيرُ قابل لتوجّه الخطاب إليه بالنسبة إلىٰ المغفول عنه إيجاباً وإسقاطاً.

الغفلة).

وحاصل جميع ما ذكر في شرح الأُستاذ الاعتمادي، هو أنّ الدليل إنْ دلّ علىٰ الجزئيّة المطلقة نحو (لا صلاة إلّا بالفاتحة) فيرجع إلىٰ إطلاقه، ويحكم بالجزئيّة حال النسيان أيضاً، وإنْ دلّ علىٰ الجزئيّة المجملة كالإجماع فيؤخذ بالمتيقّن ـ أعني: حال الذكر ـ ويرجع في المشكوك ـ أعني: الجزئيّة حال النسيان ـ إلىٰ البراءة أو الاحتياط.

وإنْ دلّ علىٰ حكم تكليفي كالأمر بالقراءة، فإنْ كان دليلُ العبادة مطلقاً، كالأمر بالصلاة بناءً علىٰ الأعمّ، فيقتصر في تقييده بحال الذكر؛ لأنّ الواجب يختص به، ويتمسّك في حال النسيان بإطلاق دليل العبادة، وأمّا إنْ كان مجملاً، كما علىٰ قول الصحيحي، فيدخل بالنسبة إلىٰ النسيان في مسألة الدوران بين الأقلّ والأكثر لإجمال النصّ، وقد تقدّم حكمها فراجع.

(قُلتُ: إنْ أُريد بعدم جزئيّة ما ثبت جزئيّته في الجملة في حقّ الناسي إيجاب العبادة الخالية عن ذلك الجزء عليه، فهو غير قابل لتوجّه الخطاب إليه بالنسبة إلىٰ المغفول عنه إيجاباً وإسقاطاً).

وحاصل كلام المصنّف ﵀ في الجواب يتّضح بعد مقدّمة مختصرة، وهي:

إنّك قد عرفت ما تقدّم من أنّ اختلاف الحكم بحسب حال الغفلة والالتفات غير ممكن، إذ يستحيل توجّه الخطاب إلىٰ الغافل.

وبهذه المقدّمة يتّضح لك أنّ فساد العمل بترك الجزء المشكوك ليس من أجل ثبوت الجزئيّة لحالتي الذكر والنسيان حتىٰ يُقال: إنّه يتمّ فيما إذا كان دليل الجزئيّة مطلقاً، ولا يتمّ فيما إذا كان مجملاً كالإجماع، أو تكليفاً كما عرفت، بل الفساد إنّما يكون من جهة عدم إمكان تكليف الغافل بالناقص حال الغفلة، فيكون مكلّفاً بالمركّب التام ويجب الإتيان به بعد الالتفات.

فما ذكر في الإشكال من عدم جزئيّة المشكوك فيما إذا كان الدليل مجملاً كالإجماع،

وإنْ أُريد به إمضاء الخالي عن ذلك الجزء من الناسي بدلاً عن العبادة الواقعيّة، فـهو حسن؛ لأنّه حكم في حقّه بعد زوال غفلته، لكن عدم الجزئيّة بهذا المعنى عند الشكّ ممّا لم يقل به أحد من المختلفين في مسألة البراءة والاحتياط.

أو تكليفاً فاسد وذلك لأحد وجهين:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: (إنْ أُريد بعدم جزئيّة ما ثبت جزئيّته فيالجملة في حقّ الناسي إيجاب العبادة الخالية عن ذلك الجزء عليه، فهو غير قابل لتـوجّه الخـطاب إليـه بالنسبة إلىٰ المغفول عنه إيجاباً)، بأنْ يُقال: أيّها الغافل يجب عليك السورة (وإسقاطاً) بأنْ يُقال: أيّها الغافل لا تجب عليك السورة، وذلك لما تقدّم من عدم إمكان تكليف الغـافل أصلاً.

(وإنْ أُريد به إمضاء الخالي عن ذلك الجزء من الناسي بدلاً عن العبادة الواقعيّة)، بأن يكون الناقص مشتملاً علىٰ مصلحة ملزمة موجبة لتدارك المصلحة الموجودة في المركّب التامّ.

ولهذا جعل الشارع ما ليس بمأمور به بدلاً عن المأموربه الواقعي، نظير مسألة كـفاية الجهر موضع الإخفات وبالعكس.

(فهو حسن)، إذ لا محذور فيه أصلاً؛ لأنّ جعل البدل في حقّ الناسي حكم وضعي بعد زوال غفلته، وليس حكماً تكليفياً حال الغفلة حتىٰ يقال بعدم إمكان تكليف الغافل، ثـمّ ردّه هذا الاحتمال الثاني بقوله:

(لكنّ عدم الجزئيّة بهذا المعنىٰ عند الشكّ ممّا لم يقل به أحد). هـذا هـو الوجـه الثـاني للفساد.

وحاصله: إنّ ما ذكر من عدم جزئيّة المشكوك -إنْ كان الدليل علىٰ الجـزئيّة مـجملاً كالإجماع- فاسد إنْ كان المراد بعدم الجزئيّة -حينئذٍ- هو إمضاء الشارع مايكون خالياً عن ذلك الجزء من الناسي بدلاً عن الكامل المأمور به في الواقع، إذ لم يـقل بـعدم الجـزئيّة بالمعنىٰ المذكور (أحد من المختلفين في مسألة البراءة والاحتياط).

أمّا عدم قول الاحتياطي به فواضح، إذ مقتضىٰ الاحتياط هو عدم البدليّة.

وأمّا عدم قول البراءتي به، فقد أشار إليه بقوله:

لأنّ هذا المعنىٰ حكم وضعي لا تجري فيه أدلّة البراءة، بل الأصلُ فيه العدمُ بالاتفاق، وهذا معنىٰ ما اخترناه من فساد العبادة الفاقدة للجزء نسياناً، بمعنىٰ عدم كونها مأموراً بها ولا مسقطاً عنه.

وممّا ذكرناه ظهر أنّه ليس هذه المسألة من مسألة اقتضاء الأمر للإجزاء في شيء؛ لأنّ تلك المسألة مفروضة فيما إذا كان المأتي به مأموراً به بأمر شرعي، كالصلاة مع التيمّم أو بالطهارة المظنونة. وليس في المقام أمرٌ بما أتىٰ به الناسي أصلاً.

وقد يتوهّمُ: «أنّ في المقام أمراً عقليّاً لاستقلال العقل، بأنّ الواجب في حقّ الناسي هو هذا المأتي به، فيندرج لذلك في إتيان المأمور به بالأمر العقلي».

(لأنّ هذا المعنىٰ حكم وضعي لا تجري فيه أدلّة البراءة)؛ لأنّ ظاهرها هو نفي العقاب لا نفي الجزئيّة، بمعنىٰ جعل البدليّة، (بل الأصل فيه العدم بالاتفاق)، أي: عدم جعل البدليّة وعدم إسقاط التكليف بإتيانه.

قوله: (وممّا ذكرنا ظهر أنّه ليس هذه المسألة من مسألة اقتضاء الأمر للإجزاء في شيء)، هذا دفع لمايتوهّم من أنّ المقام ربّما يكون من صغريات مسألة الإجزاء، بمعنىٰ أنّ الصلاة بلا سورة التي أتىٰ بها الغافل حال الغفلة والنسيان تكون مجزية عن الصلاة مع السورة، فتكون صحيحة لا فاسده حتىٰ تكون السورة ركناً.

وحاصل الدفع يتّضح بعد الإشارة إلىٰ مقدّمة، وهي: إنّ مسألة الإجزاء فرع لتعدّد المأمور به بتعدّد الأمر، ويبحث فيها عن أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري أو الاضطراري هل يقتضي الإجزاء عن المأمور به بالأمر الواقعي أم لا؟

ومن هذه المقدّمة يتّضح لك أنّ المقام ليس من صغريات تلك المسألة، إذ الصلاة بلا سورة حال الغفلة علىٰ ماعرفت ليس مأموراً بها أصلاً، حتىٰ يقال بأنّ المقام يكون من مسألة اقتضاء الأمر للإجزاء.

(وقد يتوهّم: أنّ في المقام أمراً عقليّاً لاستقلال العقل، بأنّ الواجب في حقّ الناسي هو هذا المأتي به، فيندرج لذلك في إتيان المأمور به بالأمر العقلي).

وحاصل تقريب هذا التوهّم، هو أنّ ما ذكر من مناط مسألة الإجزاء وهو تعدّد المأمور به بتعدّد الأمر موجود في المقام؛ وذلك لحكم العقل مستقلاً بأنّ المأمور به في حقّ

وهو فاسدٌ جداً؛ لأنّ العقل ينفي تكليفه بالمنسي ولا يُثبِتُ له تكليفاً بما عداه من الأجزاء.

وإنّما يأتي بها بداعي الأمر بالعبادة الواقعيّة غفلة عن عدم كونه إيّاها، كيف والتكليفُ ـ عقليّاً كان أو شرعيّاً ـ يحتاجُ إلىٰ الالتفات؟، وهذا الشخصُ غيرُ ملتفت إلىٰ أنّه ناس عن الجزء حتىٰ يكلّف بما عداه.

ونظيرُ هذا التوهّم توهّم أنّ ما أتىٰ به الجاهل المركّب باعتقاد أنّه المأمور به ـ من باب إتيان المأمور به ـ بالأمر العقلي، وفسادهُ يظهرُ ممّا ذكرنا بعينه.

الناسي هي الصلاة بلا سورة التي أتىٰ بها الناسي حال النسيان؛ لأنّ الناسي حال النسيان لا يتمكّن من الصلاة مع السورة؛ فحينئذٍ يندرج المقام في مسألة الإجزاء.

فيُقال: إنّ الإتيان بالمأمور به العقلي يقتضي الإجزاء عن المأمور به بالأمر الشرعي، وقد أشار إلىٰ فساد هذا التوهّم بقوله: (وهو فاسد جداً؛ لأنّ العقل ينفي تكليفه بالمنسي ولا يثبت له تكليفاً بما عداه من الأجزاء)، وملخّص الفساد أنّ الصلاة بلا سورة ـ أو بعبارة أُخرىٰ ـ ما عدا المنسي من الأجزاء ليس مأموراً به عقلاً؛ لأنّ العقل يحكم بنفي تكليف الناسي بالمنسي من الأجزاء، ولا يحكم بتكليفه بما عدا المنسي من الأجزاء حتىٰ يكون مأموراً به عقلاً فيندرج في مسألة الإجزاء.

والشاهد علىٰ ذلك أنّه لو كان ما عدا المنسي مأمور به بالأمر العقلي الظاهري لوجب إتيانه بداعي الأمر الظاهري، مع أنّ الأمر ليس كذلك؛ لأنّ الناسي لم يأت به بداعي الأمر الظاهري.

(وإنّما يأتي بها بداعي الأمر بالعبادة الواقعيّة غفلة عن عدم كونه إيّاها)، هذا مع أنّ التكليف شرعيّاً كان أو عقليّاً يحتاج إلىٰ الالتفات، وهذا الشخص غير ملتفت أصلاً، فكيف يكون مكلّفاً بما عدا المنسي من الأجزاء؟!.

(ونظيرُ هذا التوهّم توهّم أنّ ما أتىٰ به الجاهل المركّب باعتقاد أنّه المأمور به ـ من باب إتيان المأمور به ـ بالأمر العقلي).

وحاصل تقريب هذا التوهّم كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي، هو أنّ الناسي يعتقد كون المأمور به هو المأتي به، وقد مرّ في باب القطع أنّ الاعتقاد حجّة وإنْ كان جهلاً مركّباً كما في الناسي.

وأمّا ما ذكره: «من أنّ دلالة الجزء قد يكون من قبيل التكليف، وهو لاختصاصه بغير الغافل، لا يقيّد إطلاق الأمر بالكلّ إلّا بقدر مورده، وهو غير الغافل، فإطلاقُ الأمر بالكل المقتضي لعدم جزئيّة هذا الجزء له بالنسبة إلىٰ الغافل بحاله».

ففيه: إنّ التكليف المذكور إنْ كان تكليفاً نفسيّاً فلا يدلّ علىٰ كون متعلّقه جزءً للمأمور به حتىٰ يقيّد به الأمر بالكلّ.

ومعنىٰ الحجيّة هو وجوب العمل علىٰ طبقه، فهذا العمل ـ أي: الإتيان بما عدا المنسي من الأجزاء ـ واجب عقلاً، لكونه عملاً بما هو الحجّة، فيكون مأموراً عقلاً، فيندرج في مسألة الإجزاء.

ويُقال: إنّ المأمور به عقلاً يُجزي عن المأمور به شرعاً، وقد أشار إلىٰ فساده بقوله:

(وفساده يظهر ممّا ذكرنا بعينه)، فإنّ حجيّة الاعتقاد تنتج عدم وجوب الصلاة مع السورة عليه ولا تثبت كون المأتي به واجباً علىٰ ما عرفت غير مرّة من أنّ تكليف الغافل ممتنع.

وبالجملة، إنّ هذه المسألة ليست من مسألة اقتضاء الأمر للإجزاء؛ لأنّ كون المقام منها موقوف علىٰ وجود أمر فيه، وقد عرفت عدم إمكانه في المقام.

(وأمّا ما ذكره: من أنّ دلالة الجزء قد يكون من قبيل التكليف) فيكون الجزء كنفس التكليف مختصّاً بغير الغافل، لما تقدّم من اختصاص التكليف بحال الالتفات ولازمه اختصاص جزئيّة الجزء بحال الالتفات، كما أشار إليه ﷺ بقوله:

(لا يقيّد إطلاق الأمر بالكلّ إلّا بقدر مورده)، أي: التكليف ويبقىٰ الإطلاق كـ﴿أقيموا الصلاة﴾ بالنسبة إلىٰ الغافل علىٰ حاله، ومقتضاه عدم الجزئيّة بالنسبة إلىٰ الغافل.

(ففيه: إنّ التكليف المذكور إنْ كان تكليفاً نفسيّاً فلا يدلّ علىٰ كون متعلّقه جزءً للمأمور به)، يُرَدُّ علىٰ ما ذكر من اختصاص الجزئيّة بغير الغافل فيما إذا كان دليل الجزء من قبيل التكليف بأحد وجهيه، هما كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي:

أحدهما: إنّ المراد من بقاء إطلاق الأمر بالصلاة بالنسبة إلىٰ الغافل إذا كان وجوب الصلاة بلا سورة علىٰ الغافل، فقد تقدّم ما يُرَدُّ عليه من عدم إمكان تكليف الغافل أصلاً،

وإنْ كان تكليفاً غيريّاً، فهو كاشف عن كون متعلّقه جزءً؛ لأنّ الأمر الغيري إنّما يتعلّق بالمقدّمة، وانتفاؤه بالنسبة إلىٰ الغافل لا يدلّ علىٰ نفي جزئيّته في حقّه، لأنّ الجزئيّة غير مُسَبّبة عنه، بل هو مُسَبّبٌ عنها.

ومن ذلك يُعلَمُ الفرقُ بين ما نحن فيه وبين ما ثبت اشتراطهُ من الحكم التكليفي ـ كلبس الحرير ـ فإنّ الشرطيّة مُسَبّبةٌ عن التكليف، عكس ما نحن فيه، فينتفي بانتفائه.

والحاصل: إنّ الأمر الغيري بشيء ـ لكونه جزءً ـ وإنْ انتفىٰ في حقّ الغافل عنه من حيث انتفاء الأمر بالكلّ في حقّه، إلّا أنّ الجزئيّة لا تنتفي بذلك.

وإنْ كان المراد من بقاء الإطلاق والغرض به إثبات البدليّة، بأنْ يُقال إنّ الإطلاق يقتضي جعل الناقص بدلاً عن الكامل، فيردّ عليه بأنّ الإطلاق لا يقتضي البدليّة أصلاً، كما لا يخفىٰ.

وثانيهما: ما أشار إليه ﷺ بقوله: (إنّ التكليف المذكور إنْ كان تكليفاً نفسيّاً ... إلىٰ آخره).

يعني: إنّ الأمر بالقراءة إنْ كان أمراً نفسيّاً دلّ علىٰ كون القراءة من الواجبات في الدين كالحج والصوم مثلاً، فلا يدلّ علىٰ جزئيّة القراءة أصلاً حتىٰ يكون تقييداً لإطلاق ﴿أقيموا الصلاة﴾ بالنسبة إلىٰ غير الغافل.

(وإنْ كان تكليفاً غيريّاً)، بأنْ يدلّ علىٰ وجوب القراءة في الصلاة، (فهو كاشف عن كون متعلّقه جزءً؛ لأنّ الأمر الغيري إنّما يتعلّق بالمقدّمة) إلّا أنّه لا يدلّ علىٰ انتفاء الجزئيّة عن الغافل؛ لأنّ الغفلة مانعة عن تنجّز التكليف لا عن جزئيّة الجزء؛ (لأنّ الجزئيّة غير مُسَبّبةٌ عنه، بل هو مُسَبّبٌ عنها).

أي: أنّ الجزئيّة لم تكن تابعة للأمر حتىٰ تنتفي بالنسبة إلىٰ الغافل لانتفاء الأمر كما عرفت كراراً، بل الأمر تابع لها؛ لأنّ الآمر يلاحظ اُموراً ثمّ يعتبرها شيئاً واحداً ثمّ يأمر بها، فتكون مرحلة الأمر متأخّرة وكاشفة عن اعتبار الجزئيّة.

(ومن ذلك يُعلَمُ الفرق بين مانحن فيه وبين ماثبت اشتراطه من الحكم التكليفي...إلىٰ آخره).

وحاصل الفرق بين الجزئيّة المستكشفة من التكليف الغيري وبين الشرطيّة المسبّبة من التكليف النفسي، هو انتفاء الشرطيّة بانتفاء التكليف، وعدم انتفاء الجزئيّة بانتفاء

وقد يُتخيّل: أنّ أصالة العدم علىٰ الوجه المتقدّم وإنْ اقتضت ما ذكر، إلّا أنّ استصحاب الصحّة حاكم عليها.

وفيه: ما سيجيء في المسألة الآتية من فساد التمسّك به في هذه المقامات، وكذا التمسّك بغيره ممّا سَيُذكر هناك.

فإنْ قُلتَ: إنّ الأصل الأوّلي وإنْ كان ما ذكرت، إلّا أنّ هنا أصلاً ثانوياً يقتضي إمضاء ما يفعله الناسي خالياً عن الجزء والشرط المنسي عنه، وهو قولهﷺ: (رُفِعَ عن أُمّتي تسعةٌ: الخطأ والنسيانُ ...)[1] بناءً علىٰ أنّ المقدّر ليس خصوص المؤاخذة، بل جميع الآثار الشرعيّة

التكليف؛ وذلك لأنّ الجزئيّة كما عرفت ليست تابعة للتكليف حتىٰ تنتفي بانتفائه، وهذا بخلاف الشرطيّة كشرطيّة إباحة مكان المصلّي المسبّبة عن تحريم الغصب، والقول بعدم جواز اجتماع الأمر والنهي حيث تكون الشرطيّة مسبّبة عن التكليف النفسي، وهو وجوب الاجتناب عن الغصب فتنتفي بانتفائه، فكما أنّ التكليف مختصّ بحال الالتفات كذلك تختصّ الشرطيّة بحال الالتفات، فتنتفي عن الغافل.

(وقد يُتَخيّل: أنّ أصالة العدم علىٰ الوجه المتقدّم وإنْ اقتضت ما ذكر، إلّا أنّ استصحاب الصحّة حاكم عليها).

حاصل التخيّل، هو أنّ أصالة العدم ـ أي: أصالة عدم كفاية ما أتىٰ به الناسي من الناقص عن الكامل لعدم ثبوت بدليّة الناقص عنه شرعاً ـ وإنْ كانت تقتضي الفساد، إلّا أنّ استصحاب الصحّة حاكم علىٰ أصالة العدم التي تقتضي الفساد؛ وذلك لأنّ موضوع أصالة العدم هو كون المأتي به ناقصاً، ومقتضىٰ الاستصحاب يثبت لنا كمال الموضوع،فيرتفع به موضوع أصالة العدم فيكون حاكماً أو وارداً عليها!!.

وجوابه هو ما أشار إليه‌ﷺ بقوله:

(وفيه: ما سيجيء في المسألة الآتية من فساد التمسّك به في هذه المقامات) فانتظر.

(فإنْ قُلتَ: إنّ الأصل الأوّلي وإنْ كان ما ذكرت، إلّا أنّ هنا أصلاً ثانوياً يقتضي إمضاء ما يفعله الناسي خالياً عن الجزء والشرط المنسي عنه، وهو قولهﷺ: (رُفِعَ عن أُمّتي تسعةٌ:

---

(١) التوحيد: ٣٥٣/٢٤. الخصال ٢: ٤١٧/٩. والوسائل ١٥: ٣٦٩، أبواب جهاد النفس، ب ٥٦، ح ١.

المترتّبة على الشيء المنسي لولا النسيان؛ فإنّه لو ترك السورة لا للنسيان يترتّبُ حكم الشارع عليه بالفساد ووجوب الإعادة، وهذا مرفوع مع ترك السورة نسياناً.

وإنْ شئتَ قُلتَ: إنّ جزئيّة السورة مرتفعة حال النسيان.

قُلتُ ـ بعد تسليم إرادة رفع جميع الآثار ـ: إنّ جزئيّة السورة ليست من الأحكام المجعولة لها شرعاً، بل هي ككلّيّة الكلّ.

الخطأ والنسيان ...) بناءً علىٰ أنّ المقدّر ليس خصوص المؤاخذة، بل جميع الآثار الشرعيّة ... إلىٰ آخره).

وحاصل الإشكال، هو أنّ مقتضىٰ الأصل الأوّلي وإنْ كان هو الفساد لما تقدّم من أصالة عدم كفاية ما أتىٰ به الناسي عن الواقع، إلّا أنّ مقتضىٰ الأصل الثانوي كحديث الرفع مثلاً هو الصحة، بناءً علىٰ أنّ الحديث يرفع جميع الآثار لا خصوص المؤاخذة؛ لأنّ رفع خصوص المؤاخذة لا يوجب صحّة عمل الناسي، ولا يثبت عدم وجوب الإعادة، أمّا علىٰ التعميم فيمكن التمسّك بالحديث لنفي وجوب الإعادة؛ لأنّ وجوب الإعادة أثر من آثار ترك الجزء، وقد رفع بحديث الرفع عن الناسي.

(وإنْ شئتَ قُلتَ: إنّ جزئيّة السورة مرتفعة حال النسيان)، فالواجب في حقّ الناسي هي الصلاة بلا سورة، فيكون ما أتىٰ به مطابقاً لما هو المأمور به، وهو معنىٰ الصحّة في العبادات.

(قُلتُ ـ بعد تسليم إرادة رفع جميع الآثار ـ: إنّ جزئيّة السورة ليست من الأحكام المجعولة لها شرعاً، بل هي ككلّيّة الكلّ) وما ذكره المصنّف‏ﷺ في الجواب يرجع إلىٰ وجهين:

الأوّل: عدم تسليم إرادة التعميم فيما هو المقدّر المرفوع بحديث الرفع، بل المرفوع هو خصوص المؤاخذة، فلا يمكن ـ حينئذٍ ـ التمسّك بحديث الرفع لإثبات صحة عمل الناسي؛ لأنّ رفع المؤاخذة لا يوجب صحة العمل.

والوجه الثاني: ما أشار إليه‏ﷺ بقوله: (إنّ جزئيّة السورة ليست من الأحكام المجعولة) للسورة شرعاً حتىٰ ترفع بحديث الرفع علىٰ فرض إرادة التعميم من الحديث، إذ أنّ الشارع يرفع بالحديث ما هو مجعول له، ولا يرفع ما كان جعله ليس بيده، وجزئيّة السورة

وإنّما المجعول الشرعي وجوبُ الكلّ، والوجوبُ مرتفع حال النسيان بحكم الرواية، ووجوبُ الإعادة بعد التذكّر مترتّب علىٰ الأمر الأوّل لا علىٰ ترك السورة.

ليست مجعولة شرعاً، ولذلك لا يمكن التمسّك بالحديث لرفعها حال النسيان.

(**وإنّما المجعول الشرعي وجوبُ الكلّ، والوجوبُ مرتفع حال النسيان بحكم الرواية، ووجوبُ الإعادة بعد التذكّر مترتّب علىٰ الأمر الأوّل لا علىٰ ترك السورة**) حتىٰ يتمسّك بالحديث علىٰ نفيه بالنسبة إلىٰ الناسي.

ونورد هنا ما جاء في تعليقة المرحوم غلام رضا﵀ فإنّه لا يخلو من فوائد، حيث قال في شرح كلام المصنّف﵀ (إنّ جزئيّة السورة ليست من الأحكام المجعولة) ما هذا نصه:

أقول: شرح كلامه بحيث يفي بمرامه، أنّ الجزئيّة ليست إلّا من المنتزعات كالكلّيّة حتىٰ علىٰ القول بثبوت الجعل في الأحكام الوضعيّة، فلا يرتفع بالحديث الشريف.

وإنْ أُريد بالأثر المرتفع وجوب الإعادة ففيه أنّه أثر عقلي؛ لأنّه عبارة عن وجوب الامتثال الثابت من قبل العقل، فإنّه لا يفرّق في حكمه بذلك بين ما إذا لم يأت بالمأمور به رأساً أو أتىٰ به فاقداً للجزء، فإنّه في كلا الحالتين يحكم بوجوب الامتثال، وإذ قد علم أنّه أثر عقلي فلا يكون الحديث المزبور ناظراً إلىٰ رفعه، ولو سُلّم كونه حكماً شرعيّاً فهو مترتّب علىٰ مخالفة المأمور به للمأتي به وهي ليست من الآثار الشرعيّة.

وإنْ أُريد بالأثر المرتفع وجود الأمر الأوّل بأنْ يُقال: إنّ النسيان سبب لترك الجزء، كيف والمفروض ثبوت الداعي له علىٰ الإتيان، وترك الجزء سبب لترك الكلّ وهو سبب لبقاء الأمر الأوّل، وهو من المجعولات القابلة للارتفاع في الزمان الثاني.

ففيه: إنّ الآثار المرفوعة في هذا الخبر نظير الآثار الثابتة للمستصحب، فكما أنّ الاستصحاب لا يثبت الآثار مع الواسطة ولو كانت شرعيّة فكذلك الخبر المزبور أيضاً لا يرفعها، ولا يختصّ ذلك بهما، بل جميع التنزيلات الشرعيّة عدا الطرق من هذا القبيل؛ وذلك لأنّ دلالتها علىٰ الآثار رفعاً وإثباتاً ليست إلّا من باب دلالة الاقتضاء المنتهية إلىٰ الدلالات الالتزاميّة التي لا إطلاق لها حتىٰ يأخذ به.

ودعوىٰ: «أنّ ترك السورة سببٌ لترك الكلّ الذي هو سبب وجود الأمر الأوّل؛ لأنّ عدم الرافع من أسباب البقاء، وهو من المجعولات القابلة للارتفاع في الزمان الثاني.

فمعنىٰ رفع النسيان رفعُ ما يترتّب عليه وهو ترك الجزء، ومعنىٰ رفعه رفع ما يترتّب عليه وهو ترك الكلّ، ومعنىٰ رفعه رفع ما يترتّب عليه وهو وجود الأمر في الزمان الثاني».

مدفوعةٌ بما تقدّم في بيان معنىٰ الرواية في الشبهة التحريميّة في الشكّ في أصل التكليف، من أنّ المرفوع في الرواية الآثار الشرعيّة الثابتة لولا النسيان، لا الآثار الغير الشرعيّة ولا ما يترتّب علىٰ هذه الآثار من الآثار الشرعيّة.

فالآثار المرفوعة في هذه الرواية نظير الآثار الثابتة للمستصحب بحكم أخبار الاستصحاب، في أنّها هي خصوص الآثار الشرعيّة المجعولة للشارع دون الآثار العقليّة والعاديّة، ودون ما يترتّب عليها من الآثار الشرعيّة.

فلا بُدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن، وهو ليس إلّا الآثار الشرعيّة المترتّبة علىٰ الشيء بلا واسطة. انتهىٰ.

(ودعوىٰ: «أنّ ترك السورة سبب لترك الكلّ الذي هو سبب وجود الأمرالأوّل؛ لأنّ عدم الرافع من أسباب البقاء» ... إلىٰ آخره).

وحاصل تقريب الدعوىٰ كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي: إنّ وجود الأمر الأوّل يكون من الآثار الشرعيّة المترتّبة علىٰ ترك السورة لكن مع الواسطة؛ لأنّ النسيان سبب لترك السورة وترك السورة سبب لترك الكلّ الذي هو سبب وجود الأمر الأُوّل؛ لأنّ عدم الرافع من أسباب البقاء، فإتيان الكلّ سبب لارتفاع الأمر الأوّل، وتركه سبب لبقائه، وبقاؤه سبب لوجوب الإعادة.

(فمعنىٰ رفع النسيان رفعُ ما يترتّب عليه وهو ترك الجزء) فكأنّه لم يترك.

(ومعنىٰ رفعه رفع ما يترتّب عليه وهو ترك الكلّ) فكأنّه لم يترك.

(ومعنىٰ رفعه رفع ما يترتّب عليه وهو وجود الأمر في الزمان الثاني) فكأنّه سقط، ومعنىٰ رفعه رفع وجوب الإعادة، وهو المطلوب.

(مدفوعةٌ بما تقدّم في بيان معنىٰ الرواية في الشبهة التحريميّة في الشكّ في أصل التكليف، من أنّ المرفوع في الرواية الآثار الشرعيّة الثابتة لولا النسيان)، كوجوب الكفّارة المترتّب

نعم لو صرّح الشارع بأنّ حكم نسيان الجزء الفلاني مرفوع، أو أنّ نسيانه كعدم نسيانه، أو أنّه لا حكمَ لنسيان السورة مثلاً، وجب حمله ـ تصحيحاً للكلام ـ علىٰ رفع الإعادة وإنْ لم يكن أثراً شرعيّاً، فافهم.

شرعاً علىٰ إفطار الصوم لولا النسيان، (لا الآثار الغير الشرعيّة)، كترك الجزء وترك الكلّ المترتّبان عقلاً علىٰ نسيان السورة (ولا ما يترتّب علىٰ هذه الآثار من الآثار الشرعـيّة)، كبقاء الأمر المستلزم لوجوب الإعادة علىٰ ما شَرَح الأُستاذ الاعتمادي، فوجوب الإعادة وإنْ كان أثراً شرعيّاً إلّا أنّه مع الواسطة كما عرفت.

وحديث الرفع كالاستصحاب لا يرفع إلّا الآثار الشرعيّة المترتّبة عليه بلا واسطة، كما أنّ الاستصحاب لا يثبت الآثار العقليّة أو الآثار الشرعيّة المترتّبة علىٰ المستصحب بواسطة الآثار العقليّة، أو العاديّة علىٰ ما يأتي تفصيله في بحث الاستصحاب في باب حجيّة الأصل المثبت.

وبالجملة، إنّ المرفوع بحديث الرفع كالمثبت بالاستصحاب يجب أنْ يكون من الآثار الشرعيّة المترتّبة بلا واسطة.

(نعم لو صرّح الشارع بأنّ حكم نسيان الجزء الفلاني مرفوع، أو أنّ نسيانه كعدم نسيانه، أو أنّه لا حكمَ لنسيان السورة مثلاً، وجب حمله ـ تصحيحاً للكلام ـ علىٰ رفع الإعادة وإنْ لم يكن أثراً شرعيّاً).

وحاصل كلام المصنّف ﷺ كما في بحر الفوائد هو الفرق بين الدليل الخاصّ الدالّ علىٰ رفع أثر النسيان وبين الدليل العامّ كحديث الرفع، حيث يجب حمل الأُوّل علىٰ رفع الأثر الشرعي المترتّب علىٰ النسيان بواسطة أثر عقلي أوعادي تصحيحاً لكلام الشارع، فيدلّ علىٰ رفع الأثر الشرعي المترتّب علىٰ النسيان مع الواسطة بدلالة الاقتضاء.

والثاني يُحمل علىٰ رفع الأثر الشرعي إذا كان بلا واسطة كما عرفت، فيرتفع وجوب الإعادة بالأُوّل ولو كان أثراً عقليّاً ولا يرتفع بالثاني.

وبالجملة، إنّ وجوب الإعادة وإنْ كان حكماً شرعيّاً إلّا أنّه حكم شرعي مع الواسطة، والحكم الشرعي كذلك لا يمكن أنْ يكون مرتفعاً بحديث الرفع.

لكن إذا ورد حديث خاصّ، كما في المتن وجب حمله علىٰ رفع الحكم المذكور ولو

وزعم بعض المعاصرين الفرقَ بين أصالة عدم الجزئيّة ومضمون النبوي، حيث حكم في مسألة البراءة والاشتغال في الشكّ في الجزئيّة بأنّ أصالة عدم الجزئيّة لا يثبت بها ما يترتّب عليه من كون المأمور به هو الأقلّ؛ لأنّه لازم غير شرعي، أمّا رفعُ الجزئيّة الثابتة بالنبوي فيثبتُ به كونُ المأمور به هو الأقلّ.

وذكر في وجه الفرق ما لا يصلح له من إرادة راجعة فيما ذكره في أصالة العدم، وكيف كان، فالقاعدة الثانويّة في النسيان غير ثابتة.

نعم، يمكن دعوىٰ القاعدة الثانويّة في خصوص الصلاة من جهة قوله ﷺ: (لا تُعادُ

كان حكماً عقليّاً، علىٰ ما يظهر من كلام المصنّف ﷺ لأجل دلالة الاقتضاء وتوقف تصحيح الكلام عليه، كما في التنكابني.

(فافهم) لعلّه إشارة إلىٰ أنّ رفع وجوب الإعادة بالدليل الخاصّ ـ ولو كان أثراً عقليّاً ـ إنّما يصح فيما إذا كان الأثر منحصراً به، بحيث لو لم يرتفع به لزم أنْ يكون الكلام لغواً.

(وزعم بعض المعاصرين الفرقَ بين أصالة عدم الجزئيّة ومضمون النبوي ... إلىٰ آخره).

والمراد من بعض المعاصرين هو صاحب الفصول ﷺ حيث فرّق بين أصالة عدم الجزئيّة ـ أي: استصحاب عدم الجزئيّة ـ وبين حديث الرفع.

وحاصل الفرق، هو عدم ثبوت كون المأمور به هو الأقلّ بالاستصحاب المذكور، وثبوت كون الأقلّ هو المأمور به بالنبوي.

ولعلّ الوجه في الفرق المذكور هو أنّ استصحاب عدم الجزئيّة مثبت بالنسبة إلىٰ ترتّب كون المأمور به هو الأقلّ، والأصل المثبت ليس بحجّةٍ، وهذا بخلاف النبوي حيث يرتفع به جزئيّة المشكوك، ويترتّب علىٰ نفي الجزئيّة جميع الآثار، ومنها كون المأمور به هو الأقلّ.

إلّا أنّ هذا الفرق غير صحيح عند المصنّف ﷺ؛ لأنّ الجزئيّة ليست من الأحكام الشرعيّة حتىٰ ترتفع بحديث الرفع ليثبت به كون المأمور به هو الأقلّ، وقد عرفت أنّ المرتفع بحديث الرفع هو الحكم الشرعي من دون واسطة لا غير، فالحاصل من الجميع هو عدم ثبوت أصل ثانوي يقتضي صحة ما يأتي به الناسي.

الصلاةُ إلّا من خمسةٍ: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود)[1].

وقولهعليه السلام في مرسلة سفيان: (يسجد سجدتي السهو في كلّ زيادة ونقيصة)[2].

وقولهعليه السلام في من نسي الفاتحة: (أليس قد أتممت الركوعَ والسجودَ؟)[3] وغيره.

ثمّ إنّ الكلام في الشرط كالكلام في الجزء، والأصل الأوّلي والثاني المزيّف والمقبول، وهو غاية المسؤول.

(نعم، يمكن دعوىٰ القاعدة الثانويّة في خصوص الصلاة من جهة قولهعليه السلام: (لا تُعادُ الصلاةُ إلّا من خمسةٍ: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود))، فإنّ المستفاد من هذه الرواية في خصوص الصلاة هو عدم وجوب الإعادة إذا كان ما ترك سهواً من غير الخمسة المذكورة، فتثبت بها القاعدة المقتضية لعدم البطلان إلّا من جهة الخمسة.

(وقولهعليه السلام في مرسلة سفيان: (يسجد سجدتي السهو في كلّ زيادة ونقيصة))، حيث تدلّ علىٰ الصحة بمطلق الزيادة والنقيصة.

(وقولهعليه السلام في من نسي الفاتحة: (أليس قد أتممت الركوع والسجود؟))، حيث إنّه ظاهر في كون المأتي به هو المأمور به فيكون صحيحاً، فالمستفاد من هذه الأخبار هو صحة ما أتىٰ به الناسي، وإثبات كون ما عدا الجزء المنسي هو المأمور به.

(ثمّ إنّ الكلام في الشرط كالكلام في الجزء).

أي: الكلام في نسيان شرط المأمور به كالكلام في نسيان الجزء، فكما أنّ مقتضىٰ الأصل الأوّلي في الثاني هو البطلان علىٰ ما تقدّم، كذلك مقتضىٰ الأصل الأوّلي في الشرط المنسي هو البطلان، وكما أنّ الأصل الثانوي في الجزء المنسي مردود، كذلك في الشرط المنسي، وكما أنّ الأصل الثانوي في خصوص الصلاة مقبول في الجزء المنسي، كذلك مقبول في الشرط المنسي، نعم ذُكر في الفقه تقسيم الشرط إلىٰ الواقعي، والعلمي، والذكري.

والأوّل: ما يبطل المشروط بإخلاله مطلقاً، أي: سواء كان مع العلم والتذكر أو مع الجهل

---

(١) الخصال ١: ٣٥/٢٨٥. الوسائل ٥: ٤٧١، أبواب أفعال الصلاة، ب ١، ح ١٤.

(٢) التهذيب ٢: ٦٠٨/١٥٥. الوسائل ٨: ٢٥١، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٣٢، ح ٨.

(٣) الكافي ٣: ٣/٣٤٨. الوسائل ٦: ٩٠، أبواب القراءة في الصلاة، ب ٢٩، ح ٢.

والغفلة، كالطهارة من الحدث بالنسبة إلىٰ الصلاة.

والثاني: ما يبطل المشروط بإخلاله عن علمٍ فقط، كالطهارة من الخبث بالنسبة إلىٰ الصلاة.

والثالث: ما لا يبطل المشروط بالإخلال به إذا كان عن غفلة، كإباحة المكان بالنسبة إلىٰ الصلاة بناءً علىٰ صحة الصلاة في المكان المغصوب مع الغفلة عن كونه مغصوباً، وفي هذا المقام تحقيق مفصّل ذكره في الأوثق، والبحث في المقام عن الشرط الواقعي.

المسألة الثانية

في زيادة الجزء عمداً

وإنّما يتحقّق في الجزء الذي لم يعتبر فيه اشتراطُ عدم الزيادة، فلو أُخذ بشرطه فالزيادةُ عليه موجبٌ لاختلاله من حيث النقيصة.

لأنّ فاقد الشرط كالمتروك، كما أنّه لو أخذ في الشرع لا بشرط الوحدة والتعدّد فلا

(المسألة الثانية: في زيادة الجزء عمداً.

وإنّما يتحقّق في الجزء الذي لم يعتبر فيه اشتراطُ عدم الزيادة ... إلىٰ آخره)، وتحرير الكلام في الجزء الذي شُكّ في كون زيادته عمداً مبطلاً للعبادة أم لا، يحتاج إلىٰ مقدّمة وهي:

إنّ الجزء يمكن اعتباره في المأمور به علىٰ أنحاء وأقسام:

الأوّل: اعتباره بشرط شيء، بمعنىٰ كون الجزء الموجود يجب أنْ يكون مُنْضمّاً مع مثله كالسجود للصلاة في كلّ ركعة.

الثاني: اعتباره بشرط لا، أي: بشرط عدم الزيادة.

والثالث: اعتباره لا بشرط، واعتباره كذلك يكون علىٰ قسمين أيضاً:

أحدهما: هو اللابشرط القِسمي، وهو بمعنىٰ الطبيعة الصادقة علىٰ القليل والكثير، والماهيّة بهذا الاعتبار تكون كلّيّاً طبيعيّاً، وهو الذي اختلف في كونه موجوداً في الخارج أم لا؟.

وثانيهما: هو اللابشرط المَقسَمي، وهو الذي اعتباره وأخذه في المأمور به من دون ملاحظة شيء من الملاحظات، حتىٰ اللابشرطيّة، والماهيّة بهذا الاعتبار ليست إلّا هي، بمعنىٰ أنّها ليست موجودة ولا معدومة، ولا جزئيّة، ولاكلّية، ولا واحدة، ولاكثيرة، فيصح عنها سلب جميع المتقابلات. إذا عرفت ذلك فنقول:

إنّ الكلام في المقام هو في القسم الثاني من القسمين الآخرين، وهو القسم الرابع ولا يمكن اعتباره علىٰ نحو بشرط لا، إذ لو أُخذ بشرط عدم الزيادة، لكان الإخلال به، أي بالشرط مبطلاً من حيث النقيصة؛ (**لأنّ فاقد الشرط كالمتروك**) كما أنّه لو أُخذ علىٰ نحو

إشكال في عدم الفساد.

ويشترط في صدق الزيادة قصدُ كونه من الأجزاء، أمّا زيادةُ صورة الجزء لا بقصدها ـ كما لو سجد للعزيمة في الصلاة ـ لم تعدّ زيادة في الجزء.

نعم وَرَدَ في بعض الأخبار: (أنّها زيادة في المكتوبة)[1]. وسيأتي الكلام في معنىٰ الزيادة في

اللا بشرط القسمي، أي: لوحظ فيه الإطلاق كمطلق الذكر في الركوع مثلاً لايبطل العمل بالزيادة.

وكيف كان (ويشترط في صدق الزيادة قصدُ كونه من الأجزاء) واعتبار القصد في صدق زيادة الجزء يتّضح بعد ذكر مقدّمة وهي: إنّ المركّبات علىٰ قسمين: خارجيّة واعتباريّة:

والأولىٰ: ما كانت أجزاؤه بموادها وهيئتها التركيبيّة موجودة في الخارج، كالدار والسرير ونحوهما.

والثانية: ما لم يكن كذلك كالمركّبات الشرعيّة مثل الصلاة ونحوها، حيث تكون تابعة للاعتبار والقصد.

ومن هذه المقدّمة يتّضح أنّ تحقّق الزيادة في الأُولىٰ لايتوقف علىٰ القصد أصلاً، بخلاف الثانية، فإنّ الزيادة فيها لا تُحقّق إلّا بعد القصد، ومن هنا يعتبر في زيادة الجزء أمران:

أحدهما: أنْ يكون المزيد من سنخ المزيد عليه.

وثانيهما: أنْ يكون الإتيان به بقصد الجزئيّة لا لداعٍ آخر، فحينئذٍ لا تتحقّق الزيادة بإتيان صورة الجزء لا بقصد الجزئيّة، كأن يسجد في الصلاة لأجل قراءة آية السجدة لا لايقاع سجدة الصلاة.

(نعم، وَرَدَ في بعض الأخبار: (أنّها زيادة في المكتوبة))، أي: سجدة العزيمة زيادة.

فالمستفاد منه عدم اعتبار ما تقدّم من الأمرين في صدق زيادة الجزء، بمعنىٰ أنّه لا يعتبر أنْ يكون المزيد من سنخ المزيد عليه، ولا قصد الجزئيّة، فلا بُدّ من الأخذ ببعض

---

(١) الكافي ٣: ٦/٣١٨. التهذيب ٢: ٣٦١/٩٦. الوسائل ٦: ١٠٥، أبواب القراءة في الصلاة، ب ٤٠، ح ١.

الصلاة، ثمّ الزيادةُ العمديّةُ تتصوّرُ علىٰ وجوه:

أحدها: أنْ يزيد جزءً من أجزاء الصلاة بقصد كون الزائد جزءً مستقلاً، كما لو اعتقد شرعاً أو تشريعاً أنّ الواجب في كلّ ركعة ركوعان، كالسجود.

الثاني: أنْ يقصد كون مجموع الزائد والمزيد عليه جزءً واحداً، كما لو اعتقد أنّ الواجبَ في الركوع الجنسُ الصادقُ علىٰ الواحد والمتعدّد.

الثالث: أنْ يأتي بالزائد بدلاً عن المزيد بعد رفع اليد عنه؛ إمّا اقتراحاً ـ كما لو قرأ سورة ـ ثمّ بدا له في الأثناء أو بعد الفراغ، وقرأ سورة أُخرىٰ لغرض ديني كالفضيلة، أو دنيوي كالاستعجال، وإمّا لإيقاع الأوّل علىٰ وجهٍ فاسدٍ بفقد بعض الشروط، كأن يأتي ببعض الأجزاء رياءً أو مع عدم الطمأنينة المعتبرة فيها، ثمّ يبدو له في إعادته علىٰ وجه صحيح.

الأخبار في مورده فقط لكونه مخالفاً للإجماع وظاهر الأصحاب بعدم تحقّق الزيادة المبطلة من دون قصدٍ بزيادة شيء غير مسانخ للمزيد عليه.

(ثمّ الزيادةُ العمديّةُ تتصورُ علىٰ وجوه) وهذه الأقسام يمكن فرضها في كلّ واحد من الأقسام المذكورة في اعتبار الجزء.

(أحدها: أنْ يزيد جزءً من أجزاء الصلاة بقصد كون الزائد جزءً مستقلاً، كما لو اعتقد شرعاً) بأنْ يكون جاهلاً بالجهل المركّب الناشيء عن الخطأ والاشتباه في دليل المسألة.

(أو تشريعاً) بأنْ يكون اعتقاده ناشئاً عن التقصير، بأنْ حصل اعتقاده ممّا لم يكن حجّة شرعاً كقول أبويه مثلاً، كما هو الغالب في اعتقاد العوام، أو قصد بالزائد أنّه جزء مستقلّ وهو قاطع بعدم كونه جزءً مستقلاً في الواقع.

(الثاني: أنْ يقصد كون مجموع الزائد والمزيد عليه جزءً واحداً)، كاعتقاده بأنّ الواجب في الركوع هو مطلق الذكر.

(الثالث: أنْ يأتي بالزائد بدلاً عن المزيد بعد رفع اليد عنه؛ إمّا إقتراحاً)، أي: من دون علّة توجب ذلك، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي (وإمّا لإيقاع الأوّل علىٰ وجهٍ فاسدٍ بفقد بعض الشروط، كأن يأتي ببعض الأجزاء رياءً)، بناءً علىٰ عدم كون الرياء في الجزء موجباً لبطلان الكلّ، بل يبطل الجزء المأتي به رياءً فقط.

وأمّا علىٰ تقدير كون الرياء في الجزء موجباً لبطلان الكلّ من جهة صدق الرياء في

أمّا الزيادةُ علىٰ الوجه الأوّل، فلا إشكال في فساد العبادة إذا نوىٰ ذلك قبل الدخول في الصلاة أو في الأثناء؛ لأنّ ما أتىٰ به وقصد الامتثال به، وهو المجموع المشتمل علىٰ الزيادة غيرُ مأمور به، وما أمر به وهو ما عدا تلك الزيادة لم يقصد الامتثالُ به.

الكلّ عرفاً، فإنّه خارج عن محلّ الكلام. هذا تمام الكلام في الوجوه التي يمكن فرضها في الزيادة العمديّة.

وقد أشارالمصنّف‌ﷺ إلىٰ حكم الوجه الأوّل بقوله:

(أمّا الزيادةُ علىٰ الوجه الأوّل، فلا إشكال في فساد العبادة إذا نوىٰ ذلك قبل الدخول في الصلاة أو في الأثناء)، وحاصل كلامهﷺ في وجه بطلان العبادة يتّضح بعد بيان مقدّمة وهي:

إنّ المفروض هو عدم أخذ الجزء بعنوان لا بشرط شيء في العبادة؛ لأنّه لو كان مأخوذاً بشرط شيء لا تبطل العبادة بالزيادة قطعاً، وإنّما لا بُدّ أنْ يوقع الجزء بعنوان بشرط لا أو لا بشرط؛ لأنّه علىٰ كلا التقديرين تبطل العبادة بسببهما، لأنّ ما أتىٰ به (**وهو المجموع المشتمل علىٰ الزياده غيرُ مأمور به، وما أمر به وهو ماعدا تلك الزيادة لم يقصد الامتثالُ به**).

وبهذه المقدّمة يتّضح لك بطلان العبادة مع زيادة الجزء علىٰ الوجه الأوّل؛ لأنّ الامتثال لا يتحقّق إلّا مع قصد إتيان المأمور به، ثمّ ما أتىٰ به مع القصد لم يكن مأمور به، وما هو المأموربه لم يقصد به الامتثال، فيكون المأتي به مع القصد غير مطابق للمأمور به وهو معنىٰ بطلان العبادة.

ولقد ذكر المرحوم غلام رضاﷺ في تعليقته نظير ما ذكر في وجه فساد العبادة بالزيادة علىٰ الوجه الأوّل، فقال في شرح قول المصنّفﷺ: (فلا إشكال في فساد العبادة): لا يفرّق في ذلك بين ما إذا أُخذ الجزء بشرط لا، أو لا بشرط، أو مشكوك الحال.

أمّا علىٰ الأوّل فواضح، وأمّا علىٰ الثاني فهو، فلأنّ زيادة الجزء بنفسها ـحينئذٍ ـوإنْ لم تكن مفسدة للعمل؛ لأنّ الجزء إذا أُخذ لا بشرط فكلّ ما زاد عليه لا يخرج عن الوحدة، إلّا أنّ الإتيان بالزائد ـبقصد أنّه جزء مستقل ـإتيانٌ للعمل علىٰ غير الوجه الذي أُمر به، فالمأتي به غير المأمور به، وما أُمر به لم يقصد الامتثال؛ لأنّه قصد بالواجب النفسي كونه

وأمّا الأخيران فمقتضىٰ الأصل عدم بطلان العبادة فيهما؛ لأنّ مرجع الشكّ إلىٰ الشكّ في مانعيّة الزيادة، ومرجعها إلىٰ شرطيّة عدمها، وقد تقدّم أنّ مقتضىٰ الأصل فيه البراءة.

وقد يستدلّ علىٰ البطلان بأنّ الزيادة تغيير لهيئة العبادة الموظّفة فتكون مبطلة، وقد احتجّ به فى المعتبر علىٰ بطلان الصلاة بالزيادة.

غيريّاً، كيف المأمور به بأجزائه الواقعيّة واجب نفسي، وإذا زيد عليها جزءً قاصداً به الجزئيّة علىٰ وجه الاستقلال توجب زيادة ذلك خروج تلك الأجزاء عن الوجوب النفسي إلىٰ الغيري، فلم يقع المأمور به علىٰ وجهه.

وفيه: إنّ كون مثل ذلك مضرّاً بصحة المأتي به في محلّ المنع غايته وقوع هذا القصد منه لغواً، كما لو باع مال الغير من قبل نفسه فإنّه يصح في صورة لحوق الإجازة، وكما لو قصد صوم آخر شعبان في يوم تاليه ثمّ انكشف كونه من رمضان، فإنّه - أيضاً - يصح ويحتسب منه، وممّا ذكرنا ظهر حال القِسم الثالث. انتهىٰ.

(**وأمّا الأخيران**) وهما الزيادة علىٰ الوجه الثاني والثالث فيمكن الاستدلال علىٰ الصحة فيهما بوجوه:

منها: ما أشار إليه‌ﷺ بقوله:

(**فمقتضىٰ الأصل عدم بطلان العبادة فيهما؛ لأنّ مرجع الشكّ إلىٰ الشكّ في مانعيّة الزيادة**).

والحاصل: إنّ الشكّ في الصحة والبطلان في الوجهين المذكورين يرجع بالآخرة إلىٰ الشكّ في شرطيّة عدم الزيادة، وقد تقدّم في مسألة دوران الواجب بين الأقلّ والأكثر أنّ مختار المصنّف‌ﷺ في الشكّ في الشرطيّة هو الرجوع إلىٰ البراءة، كالشكّ في الجزئيّة، فيكون مقتضىٰ نفي شرطيّة عدم الزيادة بأدلّة البراءة في المقام هو صحة العبادة المشتملة علىٰ الزيادة.

(**وقد يستدلّ علىٰ البطلان بأنّ الزيادة تغيير لهيئة العبادة الموظّفة فتكون مبطلة**).

وحاصل الاستدلال علىٰ البطلان بالزيادة، هو أنّ بطلان العباده من جهة الزيادة وإنْ كان لا يمكن من جهة كون عدم الزيادة شرطاً لصحة العبادة، وذلك لنفي الاشتراط بأصالة البراءة، إلّا أنّ الاستدلال علىٰ بطلان العبادة بالزيادة يمكن من جهة كونها موجبة لتغيير

وفيه نظر: لأنّه إنْ أُريد تغيير الهيئة المعتبرة في الصلاة فالصغرىٰ ممنوعة، لأنّ اعتبار الهيئة الحاصلة من عدم الزيادة أوّل الدعوىٰ، فإذا شكّ فيه فالأصل البراءة.

وإن أُريد أنّه تغيير للهيئة المتعارفة المعهودة للصلاة فالكبرىٰ ممنوعة، لمنع كون تغيير الهيئة المتعارفة مبطلاً.

ونظيرُ الاستدلال بهذا البطلان في الضعف الاستدلالُ للصحّة باستصحابها، بناءً علىٰ أنّ العبادة قبل هذه الزيادة كانت صحيحة والأصلُ بقاؤها وعدمُ عروض البطلان لها.

وفيه: إنّ المُستَصحَبَ إنْ كان صحّة مجموع الصلاة فلم يتحقّق بَعدُ، وإنْ كـان صـحّة

الهيئة المعتبرة في العبادة، فتكون مبطلة.

وحاصل الجواب عن هذا الاستدلال، هـو أنّ الزيـادة لم تكـن مـوجبة لتـغيير الهـيئة المعتبرة في الصلاة شرعاً، إذ لا دليل علىٰ اعتبار الهيئة الحاصلة من عدم الزيادة شرعاً، وفي فرض الشكّ في الاعتبار يرجع إلىٰ أصالة البراءة عنه، فالحاصل هو منع الصغرىٰ.

(وإنْ أُريد أنّه تغيير للهيئة المتعارفة المعهودة للصلاة فالكبرىٰ ممـنوعة)، بـمعنىٰ أنّ تغيير الهيئة العرفيّة ليس موجباً للبطلان.

ومنها: ما أشار إليه ﷺ بقوله: (الاستدلالُ للصّحة باستصحابها)، أي: الاستدلال عـلىٰ الصحة باستصحاب الصحة كما هو مبيّن في المتن، إلّا أنّ الاستدلال المـذكور ضـعيف كالاستدلال علىٰ البطلان، بأنّ الزيادة موجبة لتغيير الهيئة، كما عرفت، وقد أشار إليه ﷺ بقوله:

(ونظيرُ الاستدلال بهذا البطلان في الضعف الاستدلالُ للصّحة باستصحابها).

قال المرحوم غلام رضا ﷺ في المقام: «قد اشتهر التمسّك بهذا الأصـل مـن أسـاطين الأوّلين والآخرين في مطلق طريان ما شكّ في بطلان العبادة به، وما نحن فيه إنّما هو من جملة أفراده، وفائدة هذا الأصل ـ إنْ تمّ الاستدلال به علىٰ القول بالبراءة في الشكّ فـي الشرطيّة ـ هو التأييد، وعلىٰ القول بالاحتياط فيه هو التأسيس؛ لأنّ الاستصحاب حاكـم علىٰ قاعدة الاشتغال». انتهىٰ.

ثمّ قال في شرح كلام المصنّف ﷺ (وفيه: إنّ المُستَصحبَ إنْ كان صحة مجموع الصلاة) مانصه:

....

حاصل مراده‌ﷺ حسبما يستفاد من كلامه صدراً وذيلاً هو التفصيل بين ما إذا كان الشكّ في المانع وبين الشكّ في القاطع، فيجوز التمسّك بهذا الأصل في الثاني دون الأوّل، وإثبات ذلك يتوقف علىٰ بيان الفرق بين المانع والقاطع، فنقول:

إنّ الأوّل عبارة عمّا يخلّ بالمركّب بحسب مادته، وبعبارة اُخرىٰ أنّ عدمه شرط للمادة، والثاني ماكان مخلّاً بالهيئة الاتصاليّة المعتبرة فيه، يعني: أنّ عدمه شرط للهيئة، ومن لوازم الأوّل حصول الإخلال به سواء كان طريانه في الابتداء أو الأثناء كالحدث بالنسبة إلىٰ الصلاة، ومن لوازم الثاني حصول الإخلال به إذاكان طريانه في الأثناء.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الشكّ إنْ كان في المانع فلا مسرح لجريان هذا الاستصحاب فيه، كيف ومن أركانه هو الشكّ اللاحق، والمقام فاقد له ووجهه مرقوم في المتن بما لا مزيد عليه؟.

وإنْ كان الشكّ في القاطع فلجريان الاستصحاب فيه مجال، وتحريره؛ تارة: بحيث يرجع إلىٰ الاستصحاب التنجيزي، بأنْ يُقال: إذا شكّ في قاطعيّة شيء للهيئة الاتصاليّة يحكم ببقاء تلك الهيئة واستمرارها.

وإنْ شئت قُلت: إنّ الأجزاء السابقة كان لها قابليّة انضمام الأجزاء اللاحقة بها، وبعد طريان القاطع الاحتمالي يستصحب تلك القابليّة؛ واُخرىٰ: بحيث يرجع إلىٰ الاستصحاب التعليقي بأنْ يُقال: إنّ الأجزاء السابقة لو انضمّ إليها الباقي لكانت مستلزمة لحصول الكلّ، وبعد طريان المانع الاحتمالي يستصحب تلك الملازمة نظير استصحاب الملازمة بين الغليان وبين النجاسة في العنب بعد ما صار زبيباً.

بقي شيئان:

أحدهما: إنّ مقتضىٰ الميزان المتقدّم بين المانع والقاطع كون الحدث من الموانع، والمُصَرّحُ به في كلام المصنّف‌ﷺ عدّة من القواطع، ولعلّ نظره فيه إلىٰ ما جرىٰ عليه اصطلاح الفقهاء من إطلاق القاطع علىٰ ما هو أعمّ منه ومن المانع.

وثانيهما: إنّ ظاهر كلامه‌ﷺ جعل الزيادة مطلقاً أو بعض أقسامها من الموانع، لكي لا يجري الأصل المزبور فيها، ومقتضىٰ الميزان المتقدّم كونها من القواطع، ولذاكان طريانها

الأجزاء السابقة منها فهي غير مُجدية؛ لأنّ صحّة الأجزاء؛ إمّا عبارة عن مطابقتها للأمر المتعلّق بها؛ وإمّا ترتّب الأثر عليها. والمراد بالأثر المترتّب عليها حصول المركّب بها منضمّة مع باقي الأجزاء والشرائط. إذ ليس أثر الجزء المنوط به صحّته إلّا حصول الكلّ به منضماً إلىٰ تمام غيره ممّا يعتبر في الكلّ، ولا يخفىٰ أنّ الصحّة بكلا المعنيين باقية للأجزاء السابقة، لأنّها بعد وقوعها مطابقة للأمر بها لا تنقلبُ عمّا وقعت عليه، وهي بَعدُ علىٰ وجه لو انضمّ إليها تمام ما يُعتبر في الكلّ حصل الكلّ. فعدمُ حصول الكلّ لعدم انضمام تمام ما يُعتبر في الكلّ إلىٰ تلك الأجزاء لا يُخِلّ بصحّتها.

ألا ترىٰ أنّ صحّة الخَلّ من حيث كونه جزءً للسكنجبين لا يُرادُ بها إلّا كونه علىٰ صفة لو انضمّ إليه تمام ما يُعتبر في تحقّق السكنجبين لحصل الكلّ، فلو لم ينضمّ إليه تمام ما يعتبر فلم يحصل لذلك الكلّ، لم يقدح ذلك في اتصاف الخَلّ بالصحّة في مرتبة جزئيّته، فإذا كان عدمُ حصول الكلّ يقيناً لعدم حصول تمام ما يعتبر في الكلّ غيرَ قادح في صحّة الجزء، فكيف إذا شكّ في حصول الكلّ من جهة الشكّ في انضمام تمام ما يعتبر، كما فيما نحن فيه؟.

فإنّ الشكّ في صحّة الصلاة بعد تحقّق الزيادة المذكورة من جهة الشكّ في انضمام تمام ما يعتبر إلىٰ الأجزاء، لعدم كون عدم الزيادة شرطاً وعدم انضمامه، لكون عدم الزيادة أحد الشرائط المعتبرة ولم يتحقّق، فلا يتحقّق الكلّ.

ومن المعلوم أنّ هذا الشكّ لا ينافي القطع بصحّة الأجزاء السابقة، فاستصحابُ صحّة تلك الأجزاء غيرُ محتاج إليه، لأنّا نقطع ببقاء صحّتها، لكنّه لا يُجدي في صحّة الصلاة بمعنىٰ استجماعها لما عداها من الأجزاء والشرائط الباقية.

قادحاً في الأثناء فقط. انتهىٰ.

ونرجع إلىٰ توضيح كلام المصنّف‎ﷺ طبقاً لما في شرح الأُستاذ الاعتمادي، فنقول: إنّ المراد بالصحة المستصحبة إنْ كان صحة مجموع الصلاة لما صح الاستصحاب أصلاً؛ وذلك لعدم تحقّق المجموع بعد، فكيف يمكن استصحاب صحّة المجموع قبل تحقّقه؟!.

وقد أشار إليه‎ﷺ بقوله: (إنّ المُستصَحَبَ إنْ كان صحة مجموع الصلاة فلم يتحقّق بَعدُ).

وإنْ كان المراد باستصحاب الصحة هو استصحاب صحة الأجزاء السابقة من الصلاة (فهي غير مجدية)؛ لأنّ صحة الأجزاء السابقة متيقّنة لا شكّ فيها أصلاً، مع أنّ استصحاب

فإنْ قُلتَ: فعلىٰ ما ذكرته فلا يفرض البطلانُ للأجزاء السابقة أبداً، بل هي باقية علىٰ الصحّة بالمعنىٰ المذكور إلىٰ أبد الدهر وإنْ وقع بعدها ما وقع من الموانع، من أنّ من الشائع المذكور في النصوص والفتاوىٰ إطلاقُ المبطل والناقض علىٰ مثل الحدث وغيره من قواطع الصلاة.

قُلتُ: نعم ولا ضير في التزام ذلك، ومعنىٰ بطلانها عدم الاعتداد بها في حصول الكلّ، لعدم التمكّن من ضمّ تمام الباقي إليها، فيجب استئناف الصلاة امتثالاً للأمر.

نعم إنّ حُكمَ الشارع علىٰ بعض الأشياء بكونه قاطعاً للصلاة أو ناقضاً يكشف عن أنّ لأجزاء الصلاة في نظر الشارع هيئة اتصاليّة ترتفعُ ببعض الأشياء دون بعض، فإنّ الحدث

صحة الأجزاء السابقة لا يكون مستلزماً لصحة الكلّ، بمعنىٰ كون الصلاة بعد وقوع الزيادة العمديّة فيها جامعة للأجزاء والشرائط.

(فإنْ قُلتَ: فعلىٰ ما ذكرته فلا يفرض البطلانُ للأجزاء السابقة أبداً، بل هي باقية علىٰ الصحّة بالمعنىٰ المذكور إلىٰ أبد الدهر وإنْ وقع بعدها ماوقع من الموانع).

وحاصل الإشكال، هو أنّ ما تقدّم في معنىٰ صحة الأجزاء السابقة من تأثير الأجزاء السابقة في تحقّق الكلّ علىٰ فرض انضمام الأجزاء اللاحقة بها، فإنّ الصحة بهذا المعنىٰ باقية لها دائماً، فلا يعرضها البطلان أصلاً مع أنّ الشائع في الفتاوىٰ إطلاق المبطل علىٰ مثل الحدث الواقع في الصلاة، بحيث لا يمكن الحكم بصحة الصلاة بعده ولو انضمت الأجزاء اللاحقة بالأجزاء السابقة، بل تجب إعادة الصلاة مع الطهارة.

(قُلتُ: نعم ولا ضير في التزام ذلك).

وحاصل الجواب، هو تسليم بقاء صحة الأجزاء السابقة أبد الدهر، ولا ضير في التزام ذلك أصلاً، ومعنىٰ بطلان الأجزاء السابقة بعروض الموانع والقواطع هو عدم حصول الكلّ بعد عروض الموانع، فإنّها تمنع عن انضمام الأجزاء اللاحقة بها، ولذلك تقع العبادة باطلة.

(نعم إنّ حُكمَ الشارع علىٰ بعض الأشياء بكونه قاطعاً للصلاة أو ناقضاً يكشف عن أنّ لأجزاء الصلاة في نظر الشارع هيئة اتصاليّة ترتفعُ ببعض الأشياء دون بعض).

*وحاصل كلام المصنّف*ﷺ هو أنّ الشارع قد حكم بقاطعيّة بعض الأشياء كما حكم

يقطع ذلك الاتصال والتجشّؤ لا يقطعه، والقطع يوجب الانفصال القائم بالمنفصلين، وهما في ما نحن فيه الأجزاء السابقة والأجزاء التي تلحقها بعد تخلّل ذلك القاطع، فكلّ من السابق واللاحق يسقط عن قابليّة ضمّه إلىٰ الآخر وضمّ الآخر إليه.

ومن المعلوم أنّ الأجزاء السابقة كانت قابلة للضمّ إليها وصيرورتها أجزاءً فعليّة للمركّب، والأصل بقاء تلك القابليّة وتلك الهيئة الاتصاليّة بينها وبين ما يلحقها، فيصحّ الاستصحاب في كلّ ما شكّ في قاطعيّة الموجود.

ولكنّ هذا مختصّ بما إذا شكّ في القاطعيّة وليس مطلق الشكّ في مانعيّة الشيء، كالزيادة فيما نحن فيه، شكّاً في القاطعيّة.

وحاصلُ الفرق بينهما: أنّ عدمَ الشيء في جميع آنات الصلاة قد يكون بنفسه من جملة

بمانعيّة بعض الأشياء الأُخر، وسيأتي الفرق بينهما في المتن.

وقد تقدّم أنّ المانع ما يكون عدمه شرطاً للصلاة مثلاً كالنجاسة والغصبيّة، كما تقدّم حكم الشكّ فيه حيث يتمسّك بالبراءة علىٰ نفي الشرطيّة لا باستصحاب صحة الأجزاء السابقة؛ لأنّ صحتها متيقّنة علىٰ ما عرفت.

وأمّا القاطع فهو ما يكون موجباً لانفصال ما هو المتصل، فحكم الشارع بقاطعيّة بعض الأشياء ـ كالحدث والقهقهة، والفعل الكثير للصلاة ـ كاشف عن هيئة اتصاليّة بين أجزاء الصلاة اعتبرها الشارع، وجعل بعض الأشياء قاطعاً لها.

ثمّ (القطع يوجب الانفصال القائم بالمنفصلين) بحيث لا يمكن تحقّق الهيئة الاتصاليّة بعد القطع، فتقع العبادة باطلة؛ لأنّ كلّ واحد من السابق واللاحق (يسقط عن قابليّة ضمّه إلىٰ الآخر).

ثمّ إنّ الشكّ في قاطعيّة شيء يوجب الشكّ في سقوط الأجزاء عن قابليّة الانضمام مع الأجزاء اللاحقة، فيصح التمسّك باستصحاب بقاء الأجزاء السابقة علىٰ قابليّة الانضمام بالأجزاء اللاحقة، فتثبت به صحة العمل، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي دامت إفاداته.

(ولكن هذا مختصّ بما إذا شكّ في القاطعيّة).

يعني: إنّ التمسّك بالاستصحاب مختصّ بالشكّ في القاطعيّة، ولا يجري في الشكّ في المانعيّة، وقد عرفت أنّ المرجع في الشكّ في المانعيّة هو البراءة.

الشروط، فإذا وجد آناً ما فقد انتفىٰ الشرط علىٰ وجه لا يمكن تداركه، فلا يتحقّق المركّب من هذه الجهة. وهذا لا يجدي فيه القطع بصحّة الأجزاء السابقة فضلاً عن استصحابها، وقد يكون اعتباره من حيث كون وجوده قاطعاً ورافعاً للهيئة الاتصاليّة والارتباطيّة في نظر الشارع بين الأجزاء.

فإذا شكّ في رافعيّة شيء لها حكم ببقاء تلك الهيئة واستمرارها وعدم انفصال الأجزاء السابقة عمّا يلحقها من سائر الأجزاء.

وربّما يُرَدُّ استصحابُ الصحّة بأنّه: «إنْ أُريد صحّةُ الأجزاء المأتي بها بعد طروّ المانع الإجمالي فغير مُجدٍ، لأنّ البراءة إنّما تتحقّق بفعل الكلّ دون البعض، وإن أُريد إثبات عدم مانعيّة الطارىء أو صحّة بقيّة الأجزاء فساقط، لعدم التعويل علىٰ الأُصول المثبتة». انتهىٰ.

(وحاصلُ الفرق بينهما ... إلىٰ آخره).

وملخّص الفرق بين المانع والقاطع، هو أنّ المانع ما يكون عدمه معتبراً وشرطاً للمأمور به من جهة قدحه في صحة العبادة ابتداءً، حيث يمنع وجوده من تحقّق الفعل، فلا يتحقّق الكلّ بعد عروض الفساد للجزء.

وهذا بخلاف القاطع حيث لايكون عدمه شرطاً للمأمور به، بل هو رافع للهيئة الاتصاليّة المعتبرة بين الأجزاء في المركّبات الشرعيّة الاعتباريّة، فإذا وجد في الأثناء ارتفعت تلك الهيئة الاتصاليّة فتخرج الأجزاء عن قابليّة الانضمام حتىٰ يتحقّق الكلّ، فيكون فساد المركّب مستنداً إلىٰ فساد الجزء وفساده مستنداً إلىٰ وجود القاطع، فالقاطع لا بُدّ أنْ يكون في أثناء العمل حتىٰ يوجب قطع الاتصال بين الأجزاء السابقة واللاحقة.

(فإذا شكّ في رافعيّة شيء لها)، أي: للهيئة الاتصاليّة، كالأكلّ والشرب حال الصلاة (حكم ببقاء تلك الهيئة واستمرارها وعدم انفصال الأجزاء السابقة عمّا يلحقها من سائر الأجزاء)، ثمّ يثبت بهذا الاستصحاب صحة العمل.

(وربّما يُرَدُّ استصحابُ الصحة ... إلىٰ آخره)، ولعلّ المراد بمن ردّ استصحاب الصحة هو صاحب الفصول ﷺ، كما في بعض الشروح.

وحاصل ردّه لاستصحاب الصحة يتّضح بعد ذكر مقدّمة وهي: إنّ صحة الأجزاء التي يمكن استصحابها علىٰ قسمين:

وفيه نظر يظهر ممّا ذكرنا، وحاصله: أنّ الشكّ إنْ كان في مانعيّة شيء وشرطيّة عدمه للصلاة،فصحّة الأجزاء السابقة لايستلزم عدمها ظاهراً ولا واقعاً،حتىٰ يكون الاستصحابُ بالنسبة إليها من الأُصول المثبتة، وإنْ كان في قاطعيّة الشيء ورفعه للاتصال والاستمرار الموجود للعبادة في نظر الشارع، فاستصحاب بقاء الاتصال كاف، إذ لا يقصد في المقام سوىٰ بقاء تلك الهيئة الاتصاليّة. والشكّ إنّما هو فيه، لا في ثبوت شرط أو مانع آخر حتىٰ يقصد بالاستصحاب دفعة، ولا في صحّة بقيّة الأجزاء من غير جهة زوال الهيئة الاتصاليّة بينها وبين الأجزاء السابقة، والمفروضُ إحرازُ عدم زوالها بالاستصحاب.

أحدهما: صحتها في أنفسها مع قطع النظر عن انضمام سائر الأجزاء إليها.

وثانيهما: صحتها مع فرض انضمام سائر الأجزاء إليها، ولازم هذا الاستصحاب هو عدم مانعيّة الزيادة عن الانضمام.

إذا عرفت هذه المقدّمة يتّضح لك أنّ المراد بالصحة الثابتة بالاستصحاب إنْ كان هو القسم الأوّل فهو غير مجدٍ؛ وذلك لأنّ اليقين بصحة الأجزاء المأتي بها لا يفيد فضلاً عن استصحابها؛ لأنّ البراءة تتحقّق بفعل الكلّ دون البعض.

وإنْ كان المراد بالصحة هو القسم الثاني لكان الأصل مثبتاً؛ لأنّ ترتّب عدم المانعيّة علىٰ استصحاب الصحة بمعنىٰ انضمام الأجزاء اللاحقة إلىٰ الأجزاء السابقة أثر عقلي وهو مثبت، ومن المعلوم أنّ الأصل المثبت ليس بحجّة.

(**وفيه نظر يظهر ممّا ذكرنا**)، حيث قلنا باختصاص صحة استصحاب الصحة بصورة الشكّ في القاطعيّة وعدم استصحاب الصحة في الشكّ في المانعيّة حتىٰ يبحث عن كونه مثبتاً أو غير مثبت، هذا مضافاً إلىٰ أنّ استصحاب صحة الأجزاء السابقة لا يكون مستلزماً عقلاً عدم مانعيّة الشيء حتىٰ يُقال بأنّه مثبت ـ حينئذٍ ـ لا يجوز الاعتماد عليه، إذ لا ملازمة عقلاً بين صحة الأجزاء السابقة وبين عدم مانعيّة الشيء، كما أشار إليه ﷺ بقوله:

(**فصحّة الأجزاء السابقة لا يستلزم عدمها ظاهراً ولا واقعاً، حتىٰ يكون الاستصحابُ بالنسبة إليها من الأُصول المثبتة**).

نعم، استصحاب بقاء الاتصال يجري فيما إذا كان الشكّ في قاطعيّة الشيء ورفعه للاتصال، إذ يكفي بقاء الاتصال الثابت بالاستصحاب في الصحة من دون حاجة إلىٰ إحراز

ولكن يمكن الخدشةُ فيما اخترناه من الاستصحاب: بأنّ المراد بالاتصال والهيئة الاتصاليّة إنْ كان ما بين الأجزاء السابقة بعضها مع بعض فهو باق لا ينفعُ، وإنْ كان ما بينها وبين ما لحقها من الأجزاء الآتية فالشكّ في وجودها لا بقائها.

وأمّا أصالةُ بقاء الأجزاء السابقة علىٰ قابليّة إلحاق الباقي بها فلا يبعدُ كونُها من الأُصول

عدم القاطعيّة حتىٰ يُقال أنّه مثبت.

فالظاهر هو الفرق بين استصحاب الصحة في صورة الشكّ في المانعيّة وبين استصحابها في صورة الشكّ في القاطعيّة، حيث يجري في الثاني دون الأوّل.

لأنّ المقصود من الثاني هو إثبات نفس المُستصحَب، أي: الهيئة الاتصاليّة، فلا يكون الأصل مثبتاً، والمقصود من الأوّل ليس إثبات نفس المُستصحَب، بل إثبات شيء آخر، أعني: نفي المانعيّة وصحة الكلّ، فيمكن أنْ يُقال أنّه مثبت.

(وبما ذكرنا) من عدم الملازمة بين صحة الأجزاء السابقة، وبين عدم المانع وصحّة الكلّ كما في شرح الاعتمادي (**يظهر سرُّ ما أشرنا إليه في المسألة السابقة، من عدم الجدوىٰ في استصحاب الصحّة لإثبات صحّة العبادة المنسي فيها بعضُ الأجزاء، عند الشكّ في جزئيّة المنسي حال النسيان**)، إذ لا يثبت باستصحاب الصحة كون العبادة مركّبة ممّا عدا الجزء المنسي حال النسيان، وبعبارة أُخرىٰ لا تُنفىٰ جزئيّة المنسي باستصحاب الصحة لعدم الملازمة بين الصحة وعدم جزئيّة المنسي حال النسيان.

(**ولكن يمكن الخدشة فيما اخترناه من الاستصحاب: بأنّ المراد بالاتصال والهيئة الاتصاليّة ... إلىٰ آخره**).

وملخّص الخدشةُ في استصحاب بقاء الاتصال، هو أنّ المراد بالاتصال لو كان هو الاتصال بين الأجزاء السابقة فهو متيقّن فلا يحتاج إلىٰ الاستصحاب أصلاً، وإنْ كان المراد من الاتصال هو الاتصال بين الأجزاء السابقة وبين ما لحقها من الأجزاء اللاحقة، فيكون الشكّ في أصل وجوده لا في بقائه بعد اليقين بوجوده حتىٰ يجري الاستصحاب.

وعلىٰ التقديرين لا يجري الاستصحاب؛ لأنّه مبني علىٰ يقين سابق وشكٍّ لاحق، أي: اليقين في تحقّق الشيء والشكّ في بقائه، والمنتفي في الأوّل هو الشكّ في البقاء، وفي الثاني هو اليقين في التحقّق.

المثبتة.

اللّهمّ إلّا أنْ يقال: إنّ استصحابَ الهيئة الاتصاليّة من الاستصحابات العرفيّة الغير المبنيّة علىٰ التدقيق، نظير استصحاب الكُريّة في الماء المسبوق بالكريّة.

ويقال في بقاء الأجزاء السابقة علىٰ قابليّة الاتصال: إنّه لمّا كان المقصودُ الأصلي من القطع وعدمه هو لزومَ استئناف الأجزاء السابقة وعدمه، وكان الحكم بقابليّتها لإلحاق الباقي بها في قوّة الحكم بعدم وجوب استئنافها، خرج من الأُصول المثبتة التي ذكر في محلّه عدمُ الاعتداد بها في الإثبات، فافهم.

(وأمّا أصالةُ بقاء الأجزاء السابقة علىٰ قابليّة إلحاق الباقي بها فلا يبعدُ كونُها من الأُصول المثبتة)؛ لأنّ المترتّب علىٰ أصالة بقاء الأجزاء السابقة علىٰ قابليّة الاتصال هو عدم قاطعيّة الشيء، وهو أثر عقلي فيكون مثبتاً.

(اللّهمّ إلّا أنْ يُقال: إنّ استصحابَ الهيئة الاتصاليّة من الاستصحابات العرفيّة الغير المبنيّة علىٰ التدقيق ... إلىٰ آخره).

وحاصل كلام المصنّف‌ﷺ في تصحيح استصحاب بقاء الأجزاء السابقة علىٰ قابليّة الاتصال، ثمّ الحكم بصحة الصلاة من دون أنْ يكون الأصل مثبتاً هو أنْ يقال:

إنّ المُستصحَب هو مطلق الاتصال الثابت في السابق واللاحق، وهو شيء واحد في نظر العرف التسامحي، فيكون استصحاب قابليّة الاتصال نظير استصحاب كُريّة الماء الباقي، مع أنّ الماء الذي كان قدرَ كُرٍ في السابق قد انعدم بعد أخذ شيء منه في نظر العقل، فلا مجال للاستصحاب لو كان المناط في بقاء الموضوع هو العقل الدقّي، إلّا أنّه يجري نظراً إلىٰ أنّ المناط في بقاء الموضوع هو نظر العرف التسامحي، فالماء الموجود سابقاً باقٍ عرفاً، فيجري استصحاب بقاء الكُريّة.

وكذلك في المقام يجري استصحاب بقاء الاتصال ثمّ يحكم بصحة الصلاة وعدم لزوم استئناف الأجزاء السابقة، ثمّ إنّ عدم لزوم استئناف الأجزاء السابقة وصحة الصلاة وإنْ كان مترتّباً علىٰ الاتصال الفعلي إلّا أنّ الواسطة خفية لا يدركها العرف، فكأنّ الأثر يترتّب علىٰ المستصحب من دون واسطة، فيكون الاستصحاب حجّة حيث لا يكون مثبتاً.

إذ سيجيء في محلّه أنّ الأثر المترتّب علىٰ المستصحب بواسطة خفية يكون حكمه

وبما ذكرنا يظهر سرُّ ما أشرنا إليه في المسألة السابقة، من عدم الجدوىٰ في استصحاب الصحّة لإثبات صحّة العبادة المنسي فيها بعضُ الأجزاء، عند الشكّ في جزئيّة المنسي حال النسيان.

وقد يتمسّك لإثبات صحّة العبادة عند الشكّ في طروّ المانع بقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تُبطِلُوا أَعمَالَكُم﴾[1]، فإنّ حرمةَ الإبطال إيجابٌ للمُضي فيها، وهو مستلزم لصحّتها ولو بالإجماع

حكم ما يترتّب عليه من دون واسطة أصلاً، والمقام من هذا القبيل، حيث إنّ الحكم بعدم وجوب استئناف الأجزاء السابقة أثر شرعي يترتّب علىٰ بقاء قابليّة الأجزاء السابقة لإلحاق الباقي بها بواسطة عدم قاطعيّة شيء، وعدم القاطعيّة واسطة خفية فيعدّ ما يترتّب بها، كما يترتّب بلا واسطة أصلاً.

(فافهم) لعلّه إشارة إلىٰ عدم صحة استصحاب الهيئة الاتصاليّة أصلاً؛ لأنّ المستصحب يجب أنْ يكون من المجعولات الشرعيّة علىٰ نحو مستقل، كالوجوب والحرمة مثلاً، وليست الهيئة الاتصاليّة كذلك.

ثمّ علىٰ فرض عدم كون المستصحب مجعولاً شرعاً يجب أنْ يترتّب عليه ما هو مجعول شرعاً، وعدم لزوم الاستئناف ليس أثراً شرعيّاً بل هو أثر عقلي، فيكون الاستصحاب ـ حينئذٍ ـ مثبتاً قطعاً.

ومنها: ما أشار إليه ﷺ بقوله:

(وقد يتمسّك لإثبات صحّة العبادة عند الشكّ في طروّ المانع بقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تُبطِلُوا أَعمَالَكُم﴾)، وقد تقدّم الوجهان لعدم بطلان العبادة بالزيادة.

وهذا هو الوجه الثالث الذي يمكن أنْ يُستدلّ به علىٰ صحة العبادة التي شكّ فيها، إذ تكون الزيادة مانعة عن صحتها.

وحاصل الاستدلال بالآية علىٰ الصحة يتوقف علىٰ ذكر مقدّمة، وهي: إنّ الآية المباركة تدلّ علىٰ حرمة الإبطال المستلزمة لإيجاب المضي في الاعمال المستلزم لصحتها، فالمستفاد من الآية هو الملازمة بين حرمة الإبطال المستفادة من النهي وبين إيجاب

---

(١) محمّد ﷺ: ٣٣.

المركّب أو عدم القول بالتفكيك بينهما في غير الصوم والحجّ.

وقد استدلّ بهذه الآية غيرُ واحد تبعاً للشيخ.

وهو لا يخلو عن نظر يتوقف على بيان ما تحتمله الآية الشريفة من المعاني.

المضي، ووجوب المضي ملازم لصحة العمل في نفسه، إذ لا يجب إتمام العمل الفاسد إلّا إذا دلّ عليه الدليل، فحينئذٍ ثبتت الملازمة بين إيجاب المضي في العمل وبين صحته سواء كانت الملازمة المذكورة بالدلالة اللفظيّة عند العرف، أو بالإجماع المركّب. إذا عرفت هذه المقدّمة، فنقول:

إنّه إذا وجب المضي بالآية حُكِمَ بصحة العمل بالإجماع المركّب، إذ كلّ مَنْ يقول بوجوب المضي يقول بصحة العمل، فالقول بوجوب المضي وفساد العمل قول ثالث لا يجوز إحداثه.

(أو عدم القول بالتفكيك بينهما في غير الصوم والحجّ)، أي: عدم القول بالفصل، والفرق بين المضي والصحة في غير الصوم والحجّ، حيث إنّهما خرجا بالدليل الدالّ على وجوب المضي في فاسدهما، والفرق بين الإجماع المركّب وبين القول بعدم الفصل هو أنّ المناط في تحقّق الإجماع المركّب هو الاختلاف على قولين، والاتفاق على نفي القول الثالث بينهما، والمناط في الثاني هو تعدّد الموضوع ثمّ عدم التفرقة في الحكم.

ففي المقام اختلفَ الأُصحاب على قولين حيث يقول بعضهم بعدم وجوب المضي وفساد العمل.

وذهب بعضهم إلى وجوب المضي وصحة الفعل والعمل، فقد اتفقوا بصحة العمل على فرض وجوب المضي.

ويمكن في المقام فرض القول بعدم الفصل بأنْ يقال: إنّ حكمَ الموضوعين ـ وهما المضي والعمل ـ واحد عند الأصحاب، بمعنى أنّه إنْ وجب الأوّل صح الثاني، ويكون التفكيك بينهما حكماً، بأنْ يكون المضي واجباً مع فساد العمل خرقاً للإجماع المركّب وقولاً بالفصل، وهو لا يجوز. هذا تمام الكلام في الاستدلال بالآية على صحة العبادة في المقام، إلّا أنّ الاستدلال المذكور لا يخلو عن إشكال، كما إشار إليه بقولة:

(وهو لا يخلو عن نظر يتوقف على بيان ما تحتمله الآية الشريفة من المعاني.

فنقول: إنّ حقيقةَ الإبطال ـ بمقتضىٰ وضع باب الإفعال ـ إحداثُ البطلان في العمل الصحيح وجعله باطلاً، نظير قولك: أقمْتُ زيداً، أو أجلستُهُ، أو أغنيتُهُ، والآية بهذا المعنىٰ راجعة إلىٰ النهي عن جعل العمل لغواً لا يترتّب عليه أثر كالمعدوم، بعد أنْ لم يكن كذلك.

فالإبطالُ هنا نظير الإبطال في قوله تعالىٰ: ﴿لَا تُبطِلُوا صَدَقَاتِكُم بِالْمَنِّ وَالأَذىٰ﴾[1] بناءً علىٰ أنّ النهيَ عن تعقيبها بهما، بشهادة قوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ لَا يُتبِعُونَ ما أَنفَقُوا مَنّاً وَلَا أَذىً﴾[2]، الآية.

الثاني: أنْ يراد به إيجادُ العمل علىٰ وجه باطل، من قبيل قوله: «ضَيِّقْ فَمَ الركيّة»، يعني: أحدِثه ضَيّقاً، لا أحدِث فِيهِ الضِيقَ بَعدَ السعَة. والآية بهذا المعنىٰ نهيٌ عن إتيان الأعمال مقارنة للوجوه المانعة عن صحّتها أو فاقدةً للأُمور المقتضية للصحّة. والنهيُ علىٰ هذين الوجهين ظاهرهُ الإرشادُ، إذ لا يترتّبُ علىٰ إحداث البطلان في العمل أو إيجاده باطلاً، عدا

فنقول: إنّ حقيقةَ الإبطال ـ بمقضىٰ وضع باب الإفعال ـ إحداثُ البطلان في العمل الصحيح وجعلة باطلاً).

وحاصل معنىٰ الآية، هو النهي عن إبطال العمل بارتكاب المعاصي بعد كونه صحيحاً، (نظير قولك: أقمْتُ زيداً، أو أجلستُهُ، أو أغنيتُهُ) حيث يكون المعنىٰ هو حدوث القيام أو الجلوس، أو الغناء واتصاف زيد بها بعد أنْ لم يكن قائماً أو جالساً أو غنياً.

(فالإبطال هنا نظير الإبطال في قولة تعالىٰ: ﴿لا تُبطِلُوا صَدَقاتِكُم بالَمنِّ وَالأَذىٰ﴾) حيث يكون النهي عن إبطال الصدقات بعد كونها صحيحة.

(الثاني: أنْ يراد به إيجاد العمل علىٰ وجه باطل)، أي: المعنىٰ الثاني أنْ يكون المراد بالإبطال هو إيجاد العمل من الأوّل باطلاً، بأنْ يأتي بما يكون مشروطاً بشيء بلا شرطٍ، كالصلاة من دون طهارة مثلاً، فيكون (من قبيل قوله: ضَيّق فَمَ الركيّة)، أي: أحدث فم البئر من الأوّل ضيقاً.

فالنهي في الآية بالمعنىٰ الثاني يرجع إلىٰ النهي (عن إتيان الأعمال مقارنة للوجوه المانعة عن صحّتها أو فاقدة للأُمور المقتضية للصحّة، والنهي علىٰ هذين الوجهين ظاهره

---

(١) البقرة: ٢٦٤.

(٢) البقرة: ٢٦٢.

فوت مصلحة العمل الصحيح.

الثالث: أنْ يُراد من إبطال العمل قطعُه ورفعُ اليد عنه، كقطع الصلاة والصوم والحجّ، وقد اشتهر التمسّكُ بحرمة قطع العمل بها.

ويمكن إرجاع هذا إلىٰ المعنىٰ الأوّل، بأنْ يراد من الأعمال ما يعمّ الجزء المتقدّم من العمل؛ لأنّه ـ أيضاً ـ عملٌ لغةً وقد وجد علىٰ وجه قابل لترتّب الأثـر وصـيرورته جـزءً فـعليّاً للمركّب، فلا يجوز جعله باطلاً ساقطاً عن قابليّة كونه جزءً فعليّاً، فجعلُ هذا المعنىٰ مغايراً للأوّل مبني علىٰ كون المراد من العمل مجموع المركّب الذي وقع الإبطالُ في أثنائه.

الإرشاد، إذ لا يترتّب علىٰ إحداث البطلان)، كـما هـو مـقتضىٰ الوجـه الأوّل (أو إيجـاده باطلاً)، كما هو مقتضىٰ الوجه الثاني، (عدا فوت مصلحة العمل الصحيح)، فلا يترتّب علىٰ مخالفته عقاب أصلاً، كما هو شأن كلّ نهي أو أمرٍ إرشادي.

(الثالث: أنْ يُراد من إبطال العمل قطعه ورفع اليد عنه، كقطع الصلاة والصوم والحجّ) في الوسط، والنهي في هذا الوجه ظاهر في المولوي؛ لأنّ نصف العمل لا مـصلحة فيه حتىٰ يكون النهي إرشاداً إلىٰ حفظها، فيستدلّ به في ما نحن فيه، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

ولهذا قد اشتهر التمسّك بحرمة قطع العمل بهذه الآية.

وكيف كان.

(ويمكن إرجاع هذا إلىٰ المعنىٰ الأوّل، بأنْ يراد من الأعمال ما يعمّ الجـزء المـتقدّم مـن العمل، لأنّه ـ أيضاً ـ عمل لغةً)، فكما أنّ قوله تعالىٰ: ﴿لَا تُبْطِلُوا أعمالَكُم﴾[1] يدلّ علىٰ حرمة إحداث البطلان في العمل التامّ، كإحداث البطلان في الصـلاة التـامّة الصـحيحة، كذلك يدلّ علىٰ حرمة إحداث البطلان في الجزء، كإحداث البطلان فـي الركـعتين مـن الصلاة؛ لأنه عمل لغة كنفس الصلاة.

غاية الأمر، صحة الجزء بحيث يترتّب عليه الأثر كالأجر والثواب، منوط بإتيان الباقي؛ لأنّ ترتّب الأثر من لوازم الامتثال، وهو لا يحصل إلّا بإتيان المركّب بجميع أجزائه، فعدم

---

(١) محمّد ﷺ: ٣٣.

وكيف كان فالمعنىٰ الأوّل أظهرُ، لكونه المعنىٰ الحقيقي، ولموافقته لمعنىٰ الإبطال في الآية الأُخرىٰ المتقدّمة، ومناسبته لما قبله من قوله تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبطِلُوا أَعمَالَكُم﴾[1]، فإنّ تعقيبَ إطاعة اللّه وإطاعة الرسول بالنهي عن الإبطال يُناسِبُ الإحباط، لا إتيانَ العمل علىٰ الوجه الباطل؛ لأنّها مخالفة للّه والرسول.

الإتيان مبطلاً للجزء السابق، بمعنىٰ عدم ترتّب الأثر عليه، فيكون منهيّاً بالآية، إلّا أنّ تعميم الأعمال بحيث تشمل الجزء خلاف ظاهر الآية؛ لأنّ الظاهر من الأعمال هو مجموع الأجزاء.

وكيف كان فالاستدلال بالآية علىٰ صحة العبادة إنّما يصح علىٰ الوجه الثالث، إلّا أنّ المعنىٰ الأوّل أظهر، كما أشار إليه ﷺ بقوله:

(وكيف كان فالمعنىٰ الأوّل أظهر، لكونه المعنىٰ الحقيقي، ولموافقته لمعنىٰ الإبطال في الآية الأُخرىٰ المتقدّمة).

وحاصل كلام المصنّف ﷺ في المقام، هو عدم ظهور الآية في خصوص المعنىٰ الثالث حتىٰ يستدلّ بها علىٰ صحة العبادة في المقام وعدم ظهورها في المعنىٰ الثاني أيضاً، بل هي ظاهرة في المعنىٰ الأوّل وهو إحداث البطلان في العمل بمقتضىٰ وضع باب الإفعال، ولموافقته لمعنىٰ الإبطال في الآية الأُخرىٰ المتقدّمة وهي قوله تعالىٰ: ﴿لَا تُبطِلُوا صَدَقَاتِكُم بِالمَنِّ وَالأَذَىٰ﴾[2].

(ومناسبته لما قبله من قوله تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبطِلُوا أَعمَالَكُم﴾، فإنّ تعقيب إطاعة الله وإطاعة الرسول بالنهي عن الإبطال يناسب الاحباط).

أي: بطلان العمل بالمعاصي بعد إتيانه صحيحاً وجعل الإطاعة الواقعة علىٰ وجه الصحة باطلة، فيكون المعنىٰ: أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ولا تحدثوا فيها البطلان، ولا يكون المعنىٰ هو النهي عن إيجادها باطلة من الأوّل، كما هو المعنىٰ الثاني؛ لأنّ العمل فيه

(١) محمّد ﷺ: ٣٣.

(٢) البقرة: ٢٦٤.

هذا كلّه مع ظهور الآية في حرمة إبطال الجميع، فيناسب الإحباط بمثل الكفر، لا إبطال شيء من الأعمال الذي هو المطلوب.

ويشهد لما ذكرنا ـ مضافاً إلىٰ ما ذكرنا ـ ما ورد من تفسير الآية بالمعنىٰ الأوّل، فعن الأمالي وثواب الأعمال عن الباقر عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (مَنْ قال: سُبحانَ اللّه، غَرَسَ لَهُ اللّه بها شَجَرَةً في الجَنَّةِ، وَمَنْ قال: الحمدُ للّه، غَرَسَ اللّه لَهُ بها شَجَرَةً في الجَنَّةِ، وَمَنْ قال: لا إلٰهَ إلّا اللّه، غَرَسَ اللّه لَهُ بها شَجَرَةً في الجَنَّةْ)، فقال له رجلٌ من قريش: إنّ شَجَرَتَنَا في الجنّة لَكَثيرٌ، قال صلى الله عليه وآله: (نعم، ولكن إيّاكم أن تُرسِلُوا إليها ناراً فَتُحرقُوها، إنّ اللّه عزّ وجلّ يقول: ﴿يَا أَيُّها الذينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلاَ تُبطِلُوا أعمالَكُم﴾[1])[2].

ليس بطاعة، حتىٰ يتحقّق الإحباط بالإبطال.

(هذا كلّه مع ظهور الآية في حرمة إبطال الجميع، فيناسب الإحباط بمثل الكفر، لا إبطال شيء من الأعمال الذي هو المطلوب)، وقد تقدّمت من المصنّف رحمه الله القرائن علىٰ ظهور الآية بالمعنىٰ الأوّل.

(الأُولىٰ) بمقتضىٰ وضع باب الإفعال، (والثانية) لموافقته لمعنىٰ الإبطال في الآية الأُخرىٰ، (والثالثة) مناسبته لما قبله، هذا كلّه مع ظهورها في حرمة إبطال جميع الأعمال الصادرة علىٰ نحو الصحيح؛ لأنّ لفظ الأعمال المضاف ظاهر في العموم لكونه جمعاً مضافاً، والجمع المضاف يفيد العموم، فيكون مفاد الآية ـ حينئذٍ ـ حرمة إبطال جميع الأعمال، وهو لا يتحقّق إلّا بمثل الكفر والشرك، فيناسب الإحباط بمعنىٰ إحداث البطلان في الأعمال الصحيحة بالمعاصي، وأين هذا من المدّعىٰ وهو إبطال الجزء المتقدّم من العمل بإيجاد القاطع، كما أشار إليه رحمه الله بقوله:

(لا إبطال شيء من الأعمال الذي هو المطلوب) حتىٰ يستدلّ بها علىٰ حرمة إحداث البطلان في أجزاء العمل.

ثمّ ذكر المصنّف رحمه الله لظهور الآية في المعنىٰ الأوّل شاهداً من بعض الأخبار الذي ورد في تفسير الآية المباركة، كما هو مذكور في المتن من دون حاجة إلىٰ البيان، وإنّما المحتاج

---

(١) محمّد صلى الله عليه وآله: ٣٣.

(٢) ثواب الأعمال: ٣/٢٦. الأمالي (الصدوق): ١٤/٤٨٦.

هذا إنْ قُلنا بالإحباط مطلقاً أو بالنسبة إلىٰ بعض المعاصي.

وإنْ لم نقل به وطرحنا الخبرَ لعدم اعتبار مثله في مثل المسألة، كان المرادُ في الآية الإبطالَ بالكفر؛ لأنّ الإحباط به اتفاقي؛ وببالي أنّي وجدتُ أو سمعتُ ورودَ الرواية في تفسير الآية: ﴿ولا تُبطلوا أعمالكم﴾ بالشرك.

إلىٰ الشرح هو الإحباط فقط، حيث أشار إليه ﷺ بقوله:

(إنْ قُلنا بالإحباط مطلقاً أو بالنسبة إلىٰ بعض المعاصي).

ولقد أجاد فيما أفاده الأُستاذ الاعتمادي دامت إفاداته حيث قال:

اختلف القائلون باستحقاق الثواب والعقاب بين الإحباط والمجازات، والإحباطيون علىٰ ثلاثة أقوال:

أحدها: إنّ المتأخّر يسقط المتقدّم، ويبقىٰ بحاله فإنْ عصىٰ ثمّ أطاع سقط العصيان، وبقيت الطاعة بحالها، وبالعكس فأخّر عمله إنْ كان طاعة دخل الجنة، وإنْ كان معصية دخل النار.

وثانيها: إنّ الزائد يسقط الناقص ويبقىٰ بحاله، فإنْ زادت الحسنات سقطت السيئات، وتبقىٰ الحسنات بلا كسرٍ فيها، وبالعكس.

وثالثها: الموازنة وهي أنّ الحسنات إنْ كانت بقدر السيئات تساقطا فيكون كيوم ولادته من أُمّه، وإنْ كانت الحسنات مثلاً صاعين والسيئات صاعاً سقطت السيئات وصاعاً من الحسنات، ويبقىٰ صاع منها، وبالعكس.

وأهل المجازات ـ أعني: الإماميّة ـ يقولون بأنّ الناس مجزيون بأعمالهم إنْ خيراً فخيراً وإنْ شراً فشراً، وإنْ خلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً فإنْ تاب دخل الجنة وإلّا فيعاقب ثمّ يغسل في عين الحياة، ويدخل الجنة.

وأمّا الخروج من الجنة إلىٰ النار فباطل بالإجماع مطلقاً، أي: بكل معصية (أو بالنسبة إلىٰ بعض المعاصي) كالعجب.

(وإنْ لم نقل به وطرحنا الخبر لعدم اعتبار مثله في مثل المسألة)، أي: إنْ لم نقل بالإحباط، بل قلنا بالمجازات؛ وذلك لعدم اعتبار مثل الخبر المذكور في المسألة الاعتقاديّة **(كان المراد في الآية الإبطال بالكفر؛ لأنّ الإحباط به اتفاقي)**.

هذا كلّه، مع أنّ إرادة المعنىٰ الثالث الذي يمكن الاستدلال به موجبٌ لتخصيص الأكثر، فإنّ ما يَحرمُ قطعهُ من الأعمال بالنسبة إلىٰ ما لا يحرم في غاية القلّة.

فإذا ثبت ترجيحُ المعنىٰ الأوّل، فإنْ كان المرادُ بالأعمال ما يعمّ بعض العمل المتقدّم، كان دليلاً ـ أيضاً ـ علىٰ حرمة قطع العمل في الأثناء.

إلّا أنّه لا ينفع في ما نحن فيه؛ لأنّ المدّعىٰ في ما نحن فيه هو انقطاعُ العمل بسبب الزيادة الواقعة، كانقطاعه بالحدث الواقع فيه لا عن اختيار، فرفعُ اليد عنه بعد ذلك لا يُعلَمُ كونُه قطعاً له وإبطالاً، فلا معنىٰ لقطع المنقطع وإبطال الباطل.

وممّا ذكرنا يظهر ضعفُ الاستدلال علىٰ الصحّة في ما نحن فيه باستصحاب حرمة القطع،

إلىٰ أنْ قال المصنّف:

(هذا كلّه، مع أنّ إرادة المعنىٰ الثالث الذي يمكن الاستدلال بـه مـوجب لتـخصيص الأكثر، فإنّ مايحرم قطعه من الأعمال بالنسبة إلىٰ مـا لا يحـرم في غـاية القـلّة)؛ وذلك لاختصاص ما يحرم قطعه بالأعمال الواجبة، كالصلاة والصوم والحج، فيخرج عن الآية تمام المعاملات بالمعنىٰ الأعمّ، والعبادات المستحبة، والأعمال المباحة، فما يبقىٰ تحتها بالنسبة إلىٰ ما خرج منها في غاية القلّة، وهو معنىٰ تخصيص الأكثر.

(فإذا ثبت ترجيح المعنىٰ الأوّل، فإنْ كان المراد بالأعمال ما يعمّ بعض العمل المتقدّم، كان دليلاً ـ أيضاً ـ علىٰ حرمة قطع العمل في الأثناء)، حيث يكون المراد بالإبطال ـ حينئذٍ ـ هو الأعمّ من الإبطال بعد العمل، أو الإبطال في أثنائه حيث يصدق عليه القطع.

(إلّا أنّه لا ينفع في ما نحن فيه)؛ لأنّ العمل في المقام بعد الزيادة يحتمل أنْ يكون باطلاً بالزيادة، فلا يصدق الإبطال علىٰ رفع اليد عنه، فيرجع الشكّ إلىٰ الشكّ في الموضوع وهو الإبطال لو لم يكن العمل باطلاً، والقطع لو لم يكن منقطعاً.

إذ لا معنىٰ لإبطال ما هو الباطل وقطع ما هو المنقطع، ومن المعلوم أنّه مع الشكّ في الموضوع لا يمكن التمسّك بالآية؛ لأنّ التمسّك بالعموم إنّما يمكن بعد إحراز الموضوع.

ومنها: ما أشار إليه بقوله:

(وممّا ذكرنا يظهر ضعف الاستدلال علىٰ الصحّة في ما نحن فيه بـاستصحاب حـرمة القطع)، هذا هو الوجه الرابع من الوجوه التي يمكن الاستدلال بها علىٰ صحة العبادة بعد

لمنع كون رفع اليد بعد وقوع الزيادة قطعاً لاحتمال حصول الانقطاع، فلم يـثبت في الآنّ اللاحق موضوع القطع، حتىٰ يُحكَمَ عليه بالحرمة.

وأضعفُ منه استصحابُ وجوب إتمام العمل للشكّ في الزمان اللاحق في القدرة علىٰ إتمامه، وفي أنّ مجرّد إلحاق باقي الأجزاء إتمامٌ له، فلعلّ عدمَ الزيادة من الشروط، والإتيان بما عداه من الأجزاء والشرائط تحصيلٌ لبعض الباقي لا تمامه حتىٰ يصدق إتمامُ العمل.

ألا ترىٰ أنّه إذا شكّ بعد الفراغ عن الحمد في وجوب السورة وعدمه، لم يحكم علىٰ إلحاق ما عداها إلىٰ الأجزاء السابقة أنّه إتمام للعمل.

وقوع الزيادة فيها، وهو استصحاب حرمة القطع الملازم لوجوب المضي المستلزم لصحة العبادة.

إلّا أنّ الاستدلال بالاستصحاب المزبور ضعيف، وقد ظهر ضعفه ممّا ذكره المصنّف‏ﷺ من الشكّ في صدق القطع، والإبطال بعد وقوع الزيادة واستصحاب حرمة القطع مبني علىٰ إحراز الموضوع وهو صدق القطع علىٰ رفع اليد في المقام، فلا يجري فيما شكّ في أصل الموضوع، كما أشار إليه‏ﷺ بقوله:

(لمنع كون رفع اليد بعد وقوع الزيادة قطعاً).

ومنها: ما أشار إليه‏ﷺ بقوله:

(وأضعف منه استصحاب وجوب إتمام العمل ... إلىٰ آخره)، أي: أضعف من استصحاب حرمة القطع هو استصحاب وجوب إتمام العمل، وهو الوجه الخامس من الوجوه التي يمكن الاستدلال بها علىٰ الصحة.

وحاصل الكلام أنّ الاستدلال باستصحاب وجوب إتمام العمل، كاستصحاب حرمة القطع في الضعف لأجل الشكّ في الموضوع، إذ بعد وقوع الزيادة يشكّ في كون الإتيان بباقي الأجزاء والشرائط إتماماً للعمل، إذ يحتمل أنْ يكون عدم الزيادة شرطاً للعبادة، فلا يمكن الإتمام بعد وقوعها.

وبالجملة، إنّ الاستصحاب الثاني كالأوّل في نسبة الضعف من أجل الشكّ في الموضوع فيهما، ولذلك كان الأوْلىٰ أنْ يُقال: ومثله في الضعف استصحاب وجوب إتمام العمل، فالتعبير بالأضعف ليس في محلّه.

وربّما يجابُ عن حرمة الابطال ووجوب الإتمام الثابتين بالأصل بأنّهما لا يدلّان علىٰ صحّة العمل، فيجمع بينهما وبين أصالة الاشتغال بوجوب إتمام العمل ثمّ إعادته، للشكّ في أنّ التكليف هو إتمامُ هذا العمل أو عمل آخر مستأنَف.

وفيه نظر: فإنّ البراءة اليقينيّة علىٰ تقدير العمل باستصحاب وجوب التمام تحصل بالتمام، وأنّ هذا الوجوب يرجع إلىٰ إيجاب امتثال الأمر بكلّي الصلاة في ضمن هذا الفرد، وعلىٰ تقدير عدم العمل به تحصل بالإعادة من دون الإتمام.

قال الأُستاذ الاعتمادي: لعلّ التعبير بالأضعف من جهة أنّ وجوب الإتمام مُسَبَّبٌ عن حرمة القطع، فإذا لم يصح استصحابها فلا يصح استصحابه بالطريق الأوْلىٰ، وكيف كان فاستصحاب حرمة القطع ووجوب الإتمام باطلان، للشكّ في القدرة علىٰ القطع والإتمام بعد وقوع الزيادة.

(**وربّما يجاب عن حرمة الإبطال ووجوب الإتمام الثابتين بالأصل بأنّهما لا يدلّان علىٰ صحّة العمل، فيجمع بينهما وبين أصالة الاشتغال بوجوب إتمام العمل**) بمقتضىٰ الاستصحابين (**ثمّ إعادته**) بمقتضىٰ قاعدة الاشتغال والاحتياط.

وقد نُسبَ هذا الجواب إلىٰ صاحب الرياض ﷺ، وحاصل كلامه في المقام، هو أنّ ما أفاده من الجمع بين الاستصحابين وبين قاعدة الاشتغال مبني علىٰ جريان الاستصحابين في المقام، فيُقال: إنّهما لا يثبتان صحة العمل حتىٰ لا تجب الإعادة، بل تثبت بهما الحرمة والوجوب فقط.

ومن المعلوم أنّ حرمة الإبطال كوجوب الإتمام لا تلازم شرعاً صحة العمل، فيجمع بينهما وبين قاعدة الاشتغال فيحكم بوجوب إتمام العمل تمسّكاً بهما، ووجوب الإعادة تمسّكاً بها، إذ بعد إتمام العمل بمقتضىٰ الاستصحاب يَشكّ المكلّف في أنّ المكلّف به هل هو إتمام العمل أو إعادته؟ فيكون الأمر دائراً بين المتباينين، فيجب فيه الاحتياط بالجمع بينهما.

(**وفيه نظر: فإنّ البراءة اليقينيّة علىٰ تقدير العمل باستصحاب وجوب التمام تحصل بالتمام**).

وحاصل النظر والإشكال كما أجاب به صاحب الرياض ﷺ أنّه لا وجه للجمع بين

واحتمالُ وجوبه وحرمة القطع مدفوعٌ بالأصل؛ لأنّ الشبهة في أصل التكليف الوجوبي أو التحريمي، بل لا احتياط مستحباً في الإتمام مراعاة لاحتمال وجوبه وحرمة القطع.

لأنه موجب لالغاء الاحتياط من جهة أُخرىٰ، وهي مراعاة نيّة الوجه التفصيلي في العبادة، فإنّه لو قطع العملَ المشكوكَ فيه واستأنفه نوىٰ الوجوبَ علىٰ وجه الجزم، وإنْ أتمّه ثمّ أعاد فاتت منه نيّة الوجوب في ما هو الواجبُ عليه.

الاستصحابين وبين قاعدة الاشتغال أصلاً؛ وذلك لأنّه إنْ بنىٰ علىٰ وجوب الإتمام ولو بالاستصحاب لحصلت البراءة اليقينيّة بالإتمام، فلا تجري قاعدة الاشتغال حينئذٍ حتىٰ يحكم بوجوب الإعادة؛ وذلك للملازمة بين وجوب الإتمام وصحة العمل بالإجماع المركّب، أو بعدم القول بالفصل كما عرفت سابقاً.

وإنْ بنىٰ علىٰ عدم وجوب الإتمام لعدم جريان الاستصحاب فتصل النوبة إلىٰ قاعدة الاشتغال، ومقتضاها وجوب الإعادة، فلا معنىً لما ذكر من الجمع بين الاستصحابين وبين أصالة الاشتغال.

وبعبارة أُخرىٰ: إنّ وجوب الإتمام الثابت بالاستصحاب يرجع إلىٰ إيجاب امتثال الأمر بكلّي الصلاة في ضمن هذا الفرد، وحينئذٍ لا معنىً لوجوب الإعادة ثانياً لأنّه امتثال بعد الامتثال، ولا معنىً للامتثال عقيب الامتثال، نعم علىٰ تقدير عدم الإتيان بهذا الفرد تجب الإعادة، وتحصل البراءة بها.

(**واحتمال وجوبه**)، أي: الإتمام (**وحرمة القطع مدفوع بالأصل**)، فإنّ الشكّ بالنسبة إلىٰ وجوب الإتمام وحرمة القطع يكون شكّاً في أصل التكليف، فتجري فيه أصالة البراءة.

قوله: (**بل لا احتياط مستحباً** ...إلىٰ آخره) دفع لما يمكن أنْ يُقال من أنّ المستحب في المقام هو الاحتياط التامّ الحاصل بالإتمام والإعادة معاً.

وحاصل الدفع إنّ الاحتياط التامّ غير ممكن في المقام (**لأنّه موجب لإلغاء الاحتياط من جهة أُخرىٰ، وهي مراعاة نيّة الوجه التفصيلي في العبادة، فإنّه لو قطع العمل المشكوك فيه واستأنفه نوىٰ الوجوب علىٰ وجه الجزم**) حصلت نيّة الوجه التفصيلي المعتبرة في العبادة فتبرء ذمته يقيناً.

وهذا بخلاف ما إذا أتمّ العمل ثمّ أعاده ففاتت نيّة الوجوب حيث لا يعلم وجوب ما

ولا شكّ أنّ هذا الاحتياط علىٰ تقدير عدم وجوبه أوْلىٰ من الاحتياط المتقدّم؛ لأنّه كان الشكّ فيه في أصل التكليف، وهذا شكّ في المكلّف به.

والحاصلُ: إنّ الفقيهَ إذا كان متردّداً بين الإتمام والاستئناف، فالأوْلىٰ له الحكمُ بالقطع، والأمرُ بالإعادة بنيّة الوجوب.

ثمّ إنّ ما ذكرناه من حكم الزيادة وأنّ مقتضىٰ أصل البراءة عدمُ مانعيّتها إنّما هو بالنظر إلىٰ الأصل الأوّلي، وإلّا فقد يقتضي الدليلُ في خصوص بعض المركّبات البطلانَ، كما في الصلاة حيث دلّت الأخبارُ المستفيضةُ علىٰ بطلان الفريضة بالزيادة فيها.

يأتيه ثانياً لاحتمال حصول الواجب الواقعي بالإتمام، فلا يمكن له نيّة الوجوب فيه جزماً.

(ولا شكّ أنّ هذا الاحتياط)، أي: الاحتياط بالنسبة إلىٰ الجزم بالنيّة علىٰ تقدير عدم وجوبه كما هو الحقّ عند المحقّقين ومنهم المصنّف‌ﷺ حيث قالوا بعدم اعتبار نيّة الوجه في العبادة أصلاً فضلاً عن الجزم بها (أوْلىٰ من الاحتياط المتقدّم) وهو الجمع بين الإتمام والإعادة؛ وذلك لأنّ الشكّ في مورد الاحتياط المتقدّم يكون في أصل التكليف، أي: الشكّ في أصل وجوب الإتمام وحرمة القطع.

(وهذا شكّ في المكلّف به)، أي: الشكّ في وجوب الجزم بالنيّة شكّ في المكلّف به، بمعنىٰ أنّ المكلّف يشك في أنّ المكلّف به في حقّه هل هو الاستئناف جازماً بالنيّة حتىٰ تجب عليه الإعادة بدون الإتمام، أو هو الاستئناف بدون الجزم بالنيّة فيجمع الاستئناف مع الإتمام؟

(والحاصل: إنّ الفقيه إذا كان متردّداً بين الإتمام والاستئناف)، بأنْ يجمع بين الإتمام والإعادة من باب الاحتياط، وبين الإعادة فقط من أجل تحصيل الجزم بالنيّة احتياطاً (فالأوْلىٰ له الحكم بالقطع، والأمر بالإعادة بنيّة الوجوب)، أي: ترجيح الاحتياط بالنسبة إلىٰ تحصيل الجزم بنيّة الوجوب، لما تقدّم من أنّ الشكّ فيه شكّ في المكلّف به، والشكّ في الأوّل في أصل التكليف.

ومن المعلوم أنّ الاحتياط في الشكّ في المكلّف به، أعني: شرطيّة الجزم بالنيّة أوْلىٰ بالمراعاة من الاحتياط في الشكّ في التكليف، أعني: وجوب الإتمام، كما في شرح الأستاذ الاعتمادي بتصرّف.

(ثمّ إنّ ما ذكرناه من حكم الزيادة وأنّ مقتضىٰ أصل البراءة عدم مانعيّتها إنّما هو بالنظر

مثل قوله عليه السلام: (مَن زادَ في صَلاتِهِ فَعَليهِ الإعادَةُ)[١].

وقوله عليه السلام: (وإذا استَيقَنَ أنّه زاد في المكتوبةِ فَليَستَقبل صَلاتَهُ)[٢].

وقوله عليه السلام ـ فيما حكي عن تفسير العياشي، في من أتمَّ في السفر ـ: (إنّه يُعِيدُهُ)، قال: (لأنّه زادَ في فَرضِ اللّه عَزّ وَجَلّ)[٣]، دلّ بعموم التعليل علىٰ وجوب الإعادة لكلّ زيادة في فرض اللّه عزّ وجلّ.

وما ورد في النهي عن قراءة العزيمة في الصلاة من التعليل بقوله عليه السلام: (لأنّ السُّجُودَ زِيادَةٌ في المكتوبة)[٤].

وما ورد في الطواف: (لأنّهُ مثلُ الصّلاةِ المفروضَةِ في أنّ الزيادةَ مُبطِلَةٌ لَهُ)[٥].

ولبيان معنىٰ الزيادة وأنّ سجود العزيمة كيف يكون زيادة في المكتوبة مقامٌ آخر، وإنْ كان ذكره هنا لا يخلو عن مناسبة، إلّا أنّ الاشتغالَ بالواجب ذكره بمقتضىٰ وضع الرسالة أهمُّ من ذكر ما يناسب.

إلىٰ الأصل الأوّلي، وإلّا فقد يقتضي الدليل في خصوص بعض المركّبات البطلان، كما في الصلاة حيث دلّت الأخبار المستفيضة علىٰ بطلان الفريضة بالزيادة فيها).

ثمّ ذكر المصنّف رحمه الله عدّة أخبار في المقام، وما ذكره المصنّف رحمه الله في المتن من الوضوح بما يغنينا عن الشرح والتوضيح فراجع.

ثمّ قال المصنّف رحمه الله: (ولبيان معنىٰ الزيادة وأنّ سجود العزيمة كيف يكون زيادة في المكتوبة مقام آخر، وإنْ كان ذكره هنا لا يخلو عن مناسبة، إلّا أنّ الاشتغال بالواجب ذكره بمقتضىٰ وضع الرسالة) وهو مباحث الشكوك في التكليف والمكلّف به علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي (أهمّ من ذكر ما يناسب). هذا تمام الكلام في المسألة الثانية.

---

(١) الكافي ٣: ٥/٣٥٥. الوسائل ٨: ٢٣١، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ١٩، ح ٢. والحديث فيهما عن أبي عبدالله عليه السلام.

(٢) الكافي ٣: ٢/٣٥٤. غوالي اللآلئ ٣: ١٠٦/٩٤.

(٣) تفسير العياشي ١: ٢٥٣/٢٩٧، وقد نقله بالمعنىٰ.

(٤) الكافي ٣: ٦/٣١٨. التهذيب ٢: ٣٦١/٩٦. الوسائل ٦: ١٠٥، أبواب القراءة في الصلاة، ب ٤٠، ح ١.

(٥) التهذيب ٥: ٤٩٨/١٥١. الوسائل ١٣: ٣٦٦، أبواب الطواف، ب ٣٤، ح ١١.

المسألة الثالثة

في ذكر الزيادة سهواً التي تقدح عمداً

وإلّا فما لا يقدح عمداً فسهوها أوْلىٰ بعدم القدح.

والكلام هنا كما في النقص نسياناً، لأنّ مرجعه إلىٰ الاختلال بالشرط نسياناً، وقد عرفتَ أنّ حكمه البطلانُ ووجوبُ الإعادة.

فثبت من جميع المسائل الثلاث أنّ الأصل في الجزء أنْ يكون نقصه مخلّاً ومفسداً دون زيادته، نعم، لو دلّ دليل علىٰ قدح زيادته عمداً كان مقتضىٰ القاعدة البطلانَ بها سهواً، إلّا

(المسألة الثالثة: في ذكر الزيادة سهواً التي تقدح عمداً، وإلّا فما لا يقدح عمداً فسهوها أولىٰ بعدم القدح).

الذي يظهر من كلام المصنّف‌ﷺ أنّ محلّ الكلام في هذه المسألة هو زيادة ما تقدح زيادته عمداً؛ وذلك لأنّ الزيادة العمديّة علىٰ قسمين:

أحدهما: ما لا تقدح زيادته.

وثانيهما: ما تقدح زيادته عمداً.

ومحلّ الكلام في القسم الثاني؛ لأنّ القسم الأوّل خارج عن محلّ النـزاع، لِما ذكره المصنّف‌ﷺ مِنْ أنّ ما لا تقدح زيادته عمداً، لا تقدح زيادته سهواً بطريق أوْلىٰ، كالجزء الذي أُخذ بنحو (اللابشرط)، أمّا محلّ الكلام فهو مختص بالجزء الملحوظ (بشرط لا).

وكيف كان فهل أنّ الزيادة سهواً مبطلة أم لا؟ لأنّه يرجع إلىٰ الشكّ في شرطيّة عدم الزيادة، فيكون مرجع البحث بالنتيجة إلىٰ النقص والاختلال بالشرط نسياناً، وقد عرفت في المسألة الأُولىٰ أنّ مقتضىٰ الأصل في نقص الشرط سهواً، كنقص الجزء سهواً هو البطلان ووجوب الإعادة، كما أشار اليه‌ﷺ بقوله:

(وقد عرفتَ أنّ حكمه البطلان ووجوب الإعادة).

يقول المصنّف‌ﷺ: (فثبت من جميع المسائل الثلاث أنّ الأصل في الجزء أنْ يكون نقصه مخلّاً ومفسداً دون زيادته).

أي: الأصل الأوّلي في الجزء الذي شُكّ في ركنيّته بعد ثبوت أصل الجزئيّة هو فساد

أن يدلّ دليلٌ علىٰ خلافه، مثل قوله عليه السلام: (لا تُعادُ الصَّلاةُ إلّا مِن خَمسةٍ)[1] بناءً علىٰ شموله لمطلق الاختلال الشامل للزيادة، وقوله عليه السلام في المرسلة: (تَسجُدُ سجدَتي السَهوِ لِكُلِّ زيادَةٍ وَنَقيصَة تَدخُلُ عَلَيكَ)[2].

فتلخّصَ من جميع ما ذكرنا: إنّ الأصل الأوّلي في ما ثبت جزئيّته الركنيّة إنْ فُسِّرَ الركنُ بما تبطلُ الصلاةُ بنقصه.

وإنْ عُطِفَ علىٰ النقص الزيادةُ عمداً وسهواً، فالأصلُ يقتضي التفصيل بين النقص والزيادة عمداً وسهواً، لكنّ التفصيل بينهما غير موجود في الصلاة، إذ كلّ ما تبطل الصلاة بالإخلال به سهواً يبطلُ بزيادته عمداً وسهواً.

فأصالةُ البراءة الحاكمة بعدم البأس بالزيادة معارضةٌ بضميمة عدم القول بالفصل

العبادة بنقصه مطلقاً دون زيادته كذلك، أمّا الفساد والبطلان بالنقص عمداً فواضحٌ؛ لأنّ لازم الجزئيّة هو بطلان العبادة بتركه، وأمّا البطلان بالنقص سهواً، فلأنّ جزئيّة الجزء لا تختصّ بحال الالتفات، بل الجزء جزءٌ حال النسيان أيضاً، والوجه في عدم البطلان بالزيادة هو أصالة عدم مانعيّة الزيادة مالم يقصد بها الجزئيّة.

(فتلخّص من جميع ما ذكرنا: إنّ الأصل الأوّلي في ما ثبت جزئيّته الركنيّة إنْ فُسّر الركن بما تبطلُ الصلاة بنقصه)، إذ قد تقدّم أنّ الأصل الأوّلي يقتضي البطلان بالنقص في الجزء، فحينئذٍ إذا قلنا بأنّ الركن ما تبطل الصلاة بنقصه كان مقتضىٰ الأصل الأوّلي في جانب النقيصة هو الركنيّة.

(وإنْ عُطف علىٰ النقص الزيادةُ عمداً وسهواً)، بأنْ يقال: إنّ الركن ما تبطل الصلاة بنقصه أو زيادته عمداً أو سهواً كان مقتضىٰ الأصل الأوّلي هو التفصيل بين النقص فتبطل الصلاة به وبين الزيادة سهواً فلا تبطل، إلّا أنّ التفصيل بينهما الذي يقتضيه الأصل غير موجود في الصلاة؛ لعدم القول بالفصل بينهما حكماً، فكلّ جزء تبطل الصلاة بنقصه سهواً تبطل بزيادته أيضاً.

(فأصالة البراءة الحاكمة بعدم البأس بالزيادة معارضة بضميمة عدم القول بالفصل

---

(١) الخصال ١: ٣٥/٢٨٥. الوسائل ٥: ٤٧١، أبواب أفعال الصلاة، ب ١، ح ١٤.

(٢) التهذيب ٢: ٦٠٨/١٥٥. الوسائل ٨: ٢٥١، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٣٢، ح ٨.

بأصالة الاشتغال الحاكمة ببطلان العبادة بالنقص سهواً.

فإنْ جوّزنا القول بالفصل في الحكم الظاهري الذي تقتضيه الأُصولُ العمليّةُ في ما لا فصل فيه من حيث الحكم الواقعي فيعمل بكلّ من الأصلين، وإلّا فاللازم ترجيح قاعدة الاشتغال على البراءة، كما لا يخفى.

بأصالة الاشتغال الحاكمة ببطلان العبادة بالنقص سهواً).

وحاصل كلام المصنّف‏ في تقريب التعارض المذكور كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي، هو أنّ أصالة الاشتغال تقتضي قدح النقص، وبانضمام عدم الفصل تقتضي قدح الزيادة أيضاً، والحال أنّ البراءة تقتضي عدم قدحها، فيتعارض الأصلان في الزيادة، حيث تقتضي أصالة الاشتغال قدح الزيادة ولو بانضمام عدم الفصل، وتقتضي أصالة البراءة عدم قدح الزيادة.

وعن تعليقة المرحوم غلام رضا: يقع التعارض بضميمة عدم القول بالفصل بين أصالة الاشتغال الجارية في طرف النقيصة أصالةً، وفي طرف الزيادة بضميمة عدم القول بالفصل، وبين أصالة البراءة الجارية في طرف الزيادة أصالةً، وفي طرف النقيصة بضميمة عدم القول بالفصل.

(فإنْ جوّزنا القول الفصل في الحكم الظاهري الذي تقتضيه الأُصول العمليّة في ما لا فصل فيه من حيث الحكم الواقعي) لِما برهن في محلّه من أنّ عدم جواز خرق الإجماع المركّب والقول بالتفصيل إنّما هو في الحكم الواقعي دون الظاهري، **(فيعمل بكلّ من الأصلين)**، إذ لا تنافي بين الأصلين على تقدير جواز الفصل.

(وإلّا فاللازم ترجيح قاعدة الاشتغال على البراءة).

أي: وإنْ لم نجوّز الفصل في الحكم الظاهري كالواقعي، لكان التعارض والتنافي بين الأصلين باقياً على حاله، فلا بُدّ من ترجيح أحدهما على الآخر، واختار المصنّف‏ ترجيح أصالة الاشتغال على أصالة البراءة، ولعلّ ذلك لكون قاعدة الاشتغال واردة على أصالة البراءة؛ لأنّ موضوع البراءة العقليّة وهو عدم احتمال العقاب يرتفع بعد احتمال العقاب.

فحينئذٍ التعبير بترجيح قاعدة الاشتغال على البراءة لا يخلو من مسامحة؛ وذلك لعدم

هذا كلّه مع قطع النظر عن القواعد الحاكمة على الأُصول، وأمّا بملاحظتها فمقتضىٰ: (لا تُعادُ الصلاةُ إلّا مِن خَمسَة)[1] والمرسلة[2] المذكورة، عدمُ قدح الزيـادة والـنقص سهـواً، ومقتضىٰ عموم أخبار الزيادة المتقدّمة قدحُ الزيادة عمداً وسهواً، وبينهما تعارضُ العموم من وجه في الزيادة السهويّة بناءً علىٰ اختصاص (لا تعاد) بالسهو.

جريان البراءة أصلاً، حتىٰ يحكم بترجيح قاعدة الاشتغال عليها.

وبالجملة، علىٰ فرض التعارض بين الأصلين يكون الأمر دائراً بـين الأخـذ بأحـدهما، بمعنىٰ؛ إمّا العمل بأصل البراءة في طرف الزيادة أصالةً، وفي طرف النقيصة بضميمة عدم القول بالفصل؛ أو العمل بأصل الاشتغال في طرف النقيصة أصالة، وفي طرف الزيادة بعدم الفصل.

ومفاد الأوّل هو الترخيص، بخلاف الثاني، فإنّ مفاده الحكم الإلزامي، ولا شبهة في أنّه إذا حصل الدوران في ما هو كذلك يكون الحكم الإلزامـي هـو المـتعيّن للأخـذ، كـيف واحتمال الضرر موجود، والحال هذه كما في تعليقة غلام رضا ﷺ بتصرّف منّا.

وأوضح من جميع ما ذكر في كون قاعدة الاشتغال واردة علىٰ البراءة مـا فـي شـرح التنكابني، وملخّصه: إنّ موضوع البراءة هو عدم البيان في طرف الزيـادة، ثـمّ البـيان قـد حصل في طرف النقيصة، وبمقتضىٰ عدم الفصل يحصل في جانب الزيادة أيضاً، فينتفي حينئذ موضوع البراءة؛ لأنّ البيان في أحد المتلازمَين بيانٌ في الآخر.

وكيف كان (هذا كلّه مع قطع النظر عن القواعد الحاكمة علىٰ الأُصول، وأمّا بملاحظتها فمقتضىٰ: (لا تُعادُ الصلاةُ إلّا مِن خَمسَة) والمرسلة المذكورة) في آخر المسألة الأُولىٰ وهـي قوله ﷺ في مرسلة سفيان: (تسجد سجدتي السهو لكلّ زيادة ونقيصة تدخل عليك)، (عدم قدح الزيادة والنقص سهواً، ومقتضىٰ عموم أخبار الزيادة المـتقدّمة) فـي آخـر المسألة الثانية، كقوله ﷺ: (من زاد في صلاته فعليه الإعادة)[3] (قدح الزيادة عمداً وسهواً، وبينهما تعارض العموم من وجه في الزيادة السهويّة بناءً علىٰ اختصاص (لا تعاد) بالسهو).

---

(١) الخصال ١: ٣٥/٢٨٥. الوسائل ٥: ٤٧١، أبواب افعال الصلاة، ب ١، ح ١٤.

(٢) التهذيب ٢: ٦٠٨/١٥٥. الوسائل ٨: ٢٥١، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٣٢، ح ٨.

(٣) الكافي ٣: ٥/٣٥٥. الوسائل ٨: ٢٣١، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ١٩، ح ١٢.

والظاهر حكومة قوله: (لا تـعاد) علىٰ أخبار الزيادة؛ لأنّها كأدلّة سائر ما يخلّ فعله أو تركه بالصلاة، كالحدث والتكلّم، وترك الفاتحة.

وحينئذٍ يقع التعارض بين (لا تعاد) وبين أخبار الزيادة في مادّة الاجتماع وهي الزيادة السهويّة، حيث يكون مقتضىٰ (لا تعاد) عدم الإعـادة، ومـقتضىٰ أخـبار الزيـادة وجـوب الإعادة، ومادّة الافتراق من جانب (لا تعاد) هي النقيصة السهويّة، ومن جانب أخبار الزيادة هي الزيادة العمديّة.

قال الأُستاذ الاعتمادي: في قولهﷺ: (لا تعاد الصلاة إلّا مِن خمسة) ثلاثة وجوه:

الأوّل: اختصاصه بالنقص سهواً. أمّا بالنقص، فـلأنّ الطـهارة والوقـت، والقـبلة لاتـقبل الزيادة، وأمّا بالسهو، فلأنّ النقص العمدي قادح قطعاً وحينئذٍ لا يعارض بأخبار الزيادة.

والثاني: اختصاصه بالسهو وعمومه للزيادة والنقص. أمّا الاختصاص، فلأنّ عدم القدح في طرف النقص مختص بالسهو، فكذا في الزيادة إذ الظاهر تساوي نسبة عدم الإعادة إلىٰ الطرفين.

وأمّا العموم، فلأنّ الخبر المذكور لا يمنع من حمله علىٰ مطلق الإخـلال سـواء كـان بالنقص أو الزيادة فيما تكون ممكنة فيه، والنسبة حينئذٍ العموم من وجه، مادّة الافتراق من جانب (لا تعاد) وعدم قدح النقص سهواً ومادّة الافتراق من جانب أخبار الزيـادة وقـدح الزيادة عمداً، ومادّة الاجتماع التـي يـتعارضان فـيها هـي الزيـادة سـهواً، كـما فـي كـلام المصنّفﷺ. وستأتي حكومة (لا تعاد) علىٰ أخبار الزيادة في كلام المصنّفﷺ فانتظر.

والثالث: عموم (لا تعاد) بالنسبة إلىٰ النقص والزيادة عمداً وسهواً؛ وذلك لانتفاء قـيد السهو فيه، والنسبة حينئذٍ ـ أيضاً ـ العموم من وجه، مادّة الافتراق من جانب (لا تعاد) وهي عدم قدح النقص في غير الخمسة، ومادّة الافتراق من جانب أخبار الزيادة هـي قـدحها عمداً وسهواً في الخمسة، أي: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود، ويتعارضان في مادّة الاجتماع، وهي الزيادة عمداً وسهواً إذا كانت من غير الخمسة، فيرجع إلىٰ قانون التعارض. هذا ما أفاده الأُستاذ في هذا المقام بتصرّف.

(والظاهر حكومة قوله: (لا تعاد) علىٰ أخبار الزيادة)؛ وذلك لوجود مِلاك الحكومة، وهو كون الدليل الحاكم ناظراً إلىٰ الدليل المحكوم ومفسّراً له في (لا تعاد)، بالنسبة إلىٰ

وقوله: (لا تعاد) يفيد أنّ الإخلال بما دلّ الدليل علىٰ عدم جواز الإخلال به إذا وقع سهواً لا يوجب الإعادة، وإنْ كان من حقّه أنْ يوجبها.

والحاصل: أنّ هذه الصحيحة[1] مسوقة لبيان عدم قدح الإخلال سهواً بما ثبت قدحُ الإخلال به في الجملة.

ثمّ لو دلّ دليل علىٰ قدح الاخلال بشيء سهواً، كان أخصّ من الصحيحة إنْ اختصّت

أخبار الزيادة، فإنّها متعرّضة للزيادة حينما تكون في مقام بيان ماهيّة العمل وتُبيّن أنّ مِنْ شرائط العمل عدم الزيادة من دون توجّه وتعرض فيها بالنسبة إلىٰ كون الزيادة عمداً أو سهواً.

وأمّا قوله: (لا تعاد) فهو في مقام بيان الإخلال بالشرط المستفاد من أخبار الزيادة، وهو عدم الزيادة مطلقاً ـ كما تقدّم ـ ويُبيّن حكم الزيادة بأنّها إذا كانت عن سهو لا تقدح، ولا توجب الإعادة، (وإنْ كان من حقّه أنْ يوجبها)، أي: الإعادة نظراً إلىٰ أخبار الزيادة لولا خبر (لا تعاد)، فيكون خبر (لا تعاد) مفسّراً لِما هو المراد من أخبار الزيادة، وهذا هو مِلاك الحكومة.

هذا تمام الكلام في تقديم خبر (لا تعاد) علىٰ أخبار الزيادة حيث يكون بالحكومة، إلّا أنّ المصنّف‏ﷺ لم يتعرض لعلاج التعارض بين المرسلة المتقدّمة وبين أخبار الزيادة، وتركه علاج التعارض بينهما لا يخلو من أحد أمرين:

أحدهما: عدم حجيّة المرسلة.

وثانيهما: علىٰ فرض الحجيّة، لوضوح تقديم المرسلة عليها؛ إمّا بالحكومة أو بالتخصيص، لكونها صريحة في عدم الزيادة، مبطلةٌ إذا كانت عن سهو، وأخبار الزيادة تشمل الزيادة عن عمد وسهو، فتكون المرسلة مخصّصة لها.

(ثمّ لو دلّ دليلٌ علىٰ قدح الإخلال بشيء سهواً)، بأنْ دلّ علىٰ قدح الزيادة سهواً كقوله‏ﷺ: (إذا استيقن أنّه زاد في المكتوبة فليستقبل صلاته)[2] حيث يكون ظاهراً في الاستيقان علىٰ الزيادة الواقعة سهواً.

---

(١) الخصال ١: ٣٥/٢٨٥. الوسائل ٥: ٤٧١، أبواب افعال الصلاة، ب ١، ح ١٤.

(٢) الكافي ٣: ٢/٣٥٤. غوالي اللآلئ ٣: ١٠٦/٩٤.

بالنسيان وعمّمت بالزيادة والنقصان.

والظاهر أنّ بعض أدلّة الزيادة مختصّة بالسهو، مثل قوله: (إذا استيقن أنّه زاد في المكتوبة استقبل الصلاة)[1].

الأمر الثاني:إذا ثبت جزئيّة شيء أو شرطيّته في الجملة، فهل يقتضي الأصلُ جزئيّته

(كان أخصّ من الصحيحة إنْ اختصّت بالنسيان)، أي: كان ما دلّ على قدح الزيادة سهواً أخصّ من الصحيحة إنْ قلنا باختصاصها بالسهو والنسيان وتعميمها بالنسبة إلى الزيادة والنقصان؛ لأنّ الصحيحة تدلّ ـ حينئذ ـ على عدم قدح الزيادة والنقصان السهويين، وخبر الاستيقان يدلّ على قدح الزيادة سهواً، ومقتضى حمل العامّ على الخاصّ أنْ يؤخذ بالخاصّ، فيقال بقدح الزيادة سهواً ويبقى في العامّ عدم قدح النقصان سهواً.

قال الأُستاذ الاعتمادي: بل النسبة هو العموم من وجه سواء اختصّت الصحيحة بالسهو أو عمّت به وبالعمد، مادّة افتراقها عدم قدح النقص سهواً في غير الخمسة، ومادّة افتراق خبر الاستيقان قدح الزيادة سهواً في الخمسة، ويتعارضان في الزيادة سهواً في غير الخمسة، فيرجع إلى قانون التعارض.

وأمّا لو اختصّت بالنقص سهواً، فينتفي التعارض رأساً، وأمّا نسبته مع المرسلة، فهي التباين الكلّي؛ لأنّ مقتضاه قدح الزيادة سهواً، ومقتضى المرسلة عدمه، إلّا أنّ المرسلة نصٌّ، وخبر الاستيقان ظاهر لاحتمال إرادة الاستيقان حين الزيادة، فيحمل على الزيادة عمداً تقديماً للنص على الظاهر.

(والظاهر أنّ بعض أدلّة الزيادة مختصّة بالسهو، مثل قوله: (إذا استيقن أنّه زاد في المكتوبة إستقبل الصلاة)) حيث يكون ظاهراً في الاستيقان بعد النسيان، إلّا أنّ مقتضى الجمع بين هذا الخبر وبين غيره هو أنّ الزيادة عمداً قادحة من جهة تقديم النصّ على الظاهر، على ما عرفت، والزيادة والنقيصة السهويتين غير قادحتين في غير الخمسة وقادحتان فيها.

(الأمر الثاني: إذا ثبت جزئيّة شيء أو شرطيته في الجملة، فهل يقتضي الأصل جزئيّته

---

(١) الكافي ٣: ٣٥٤/٢. غوالي اللآلئ ٣: ١٠٦/٩٤.

وشرطيّته المطلقتين، حتىٰ إذا تعذّر سقط التكليفُ بالكلّ أو المشروط، أو اختصاص اعتبارهما بحال التمكّن، فلو تعذّر لم يسقط التكليف؟ وجهان بل قولان:

للأوّل: أصالةُ البراءة من الفاقد وعدم ما يصلح لإثبات التكليف، كما سنبيّن.

وشرطيّته المطلقتين، حتىٰ إذا تعذّر سقط التكليف بالكلّ أو المشروط، أو اختصاص اعتبارهما بحال التمكّن، فلو تعذّر لم يسقط التكليف؟ وجهان بل قولان:) وقبل بيان الوجهين نذكر مقدّمة لتحرير الكلام، وهي: إنّ ثبوت الجزء والشرط؛ تارة يكون بنفس الأمر بالكلّ والمشروط بأنْ تكون ألفاظ العبادات أسامي للصحيح بمعنىٰ الجامع لجميع الأجزاء والشرائط، بحيث لو انتفىٰ شيء منهما لا يصدق الاسم علىٰ الفاقد، وأُخرىٰ بغيره.

وعلىٰ الثاني يمكن أنْ يكون كلّ واحد من دليلَي الكلّ والجزء علىٰ نحو الإطلاق، وكذلك دليل المشروط والشرط، كقول الشارع فَرَضاً: صلّ علىٰ القول بالأعمّ وكونه في مقام البيان، وكذلك قوله: (لاصلاة إلّا بفاتحة الكتاب)[1] أو (لا صلاة إلّا بطهور)[2].

حيث يكون الأوّل في مقام بيان الجزء والثاني في مقام بيان الشرط، ويمكن أنْ يكون كلّ واحد من دليلَي المركّب والجزء والشرط علىٰ نحو الإجمال، بأنْ يكون دليل الجزء والشرط كنفس دليل المركّب بالإجماع مثلاً، ويمكن أنْ يكون دليل الكلّ مطلقاً ودليل الجزء والشرط غيره، ويمكن العكس. إذا عرفت ذلك فنقول:

إنّ محلّ الكلام هو الصورة الثالثة، وهي ما إذا كان كلّ واحد ممّا دلّ علىٰ ثبوت المركّب والجزء والشرط مجملاً، كما أشار إليه‌ﷺ بقوله: (إذا ثبت جزئيّة شيء أو شرطيّته في الجملة) حيث يشكّ ـ حينئذ ـ في ثبوت الجزئيّة والشرطيّة في جميع الحالات حتىٰ حال التعذّر، فيكون مقتضىٰ الأصل هو سقوط التكليف رأساً، لعدم تمكّن المكلّف من إتيان الواجب، وهو واجد الجزء أو الشرط، لفرض التعذّر، وعدم كون الفاقد واجباً أصلاً، أو اختصاص اعتبارهما بحال التمكّن، فيكون مقتضىٰ الأصل هو الاحتياط والإتيان بالفاقد

---

(١) غوالي اللآلئ ٣: ٦٥/٨٢، والحديث فيه عن النبيﷺ، وقريب منه في الكافي ٣: ٢٨/٣١٧، وقريب منه أيضاً في التهذيب ٢: ٥٧٣/١٤٦، ٥٧٤، ٥٧٥، وكذلك الوسائل ٦: ٣٧، أبواب القراءة في الصلاة، ب ١، ح ١، وفي صحيح مسلم ١: ٣٩٤/٢٤٧: (لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب).

(٢) الفقيه ١: ١٢٩/٣٥. التهذيب ١: ١٤٤/٥٠. الوسائل ١: ٣١٥، أبواب أحكام الخلوة، ب ٩، ح ١.

ولا يعارضها استصحابُ وجوبُ الباقي؛ لأنّ وجوبه كان مقدّمة لوجوب الكلّ، فينتفي بانتفائه، وثبوت الوجوب النفسي له مفروض الانتفاء.

لعدم سقوط التكليف بالتعذّر.

وأمّا حكم الصورة الأولىٰ، فهو سقوط التكليف من دون إشكال، إذ بانتفاء الجزء أو الشرط ينتفي الأمر بالكلّ أو المشروط؛ وذلك لعدم تمكّن المكلّف من الإتيان بالواجب، والتكليف مشروط بالقدرة والتمكّن.

وأمّا حكم الصورة الثانية، فهو ـ أيضاً ـ سقوط التكليف؛ لأنّ مقتضىٰ إطلاق دليل الجزئيّة أو الشرطيّة هو ثبوتهما في جميع الحالات المستلزم لسقوط التكليف حال التعذّر.

نعم، مقتضىٰ إطلاق دليل المركّب وإنْ كان عدم سقوط التكليف حال تعذّر الجزء أو الشرط، إلّا أنّ الإطلاق في دليل الجزء والشرط مقيّدٌ لذلك الإطلاق.

وأمّا الصورة الرابعة، وهي ما إذا كان دليل ثبوت الكلّ مطلقاً دون دليل الجزء والشرط، فحكمهما عدم سقوط التكليف واختصاص اعتبار الجزء والشرط بحال التمكّن؛ وذلك للاكتفاء بدليل ثبوت الجزء والشرط علىٰ قدر المتيقّن وهو حال التمكّن.

وأمّا الصورة الخامسة، وهي ما إذا كان دليل الكلّ مجملاً ودليل الجزء والشرط مطلقاً، فهو سقوط التكليف حال التعذّر، كما لا يخفىٰ.

وكيف كان فيقع الكلام في الصورة الثالثة بما هو مقتضىٰ الأصل الأوّلي فيها، وقد تقدّم الوجهان وهما:

سقوط التكليف بالتعذّر، وعدم السقوط.

حيث أُستدلّ علىٰ الوجه الأوّل بأصالة البراءة من الفاقد؛ لكون الشكّ في وجوب الفاقد بعد التعذّر شكّاً في أصل التكليف، والمرجع فيه هو البراءة بعد فرض عدم ما يصلح لإثبات التكليف.

(ولا يعارضها استصحاب وجوب الباقي ... إلىٰ آخره) وفرض جريان الاستصحاب صحيح فيما إذا كان المكلّف قادراً علىٰ الإتيان بالواجد ثمّ تعذّر الجزء أو الشرط.

إلّا أنّ الاستصحاب المزبور فاسدٌ من جهة أنّ الثابت سابقاً قبل تعذّر بعض الأجزاء هو وجوب الأجزاء الباقية من باب المقدّمة، وهو قد ارتفع قطعاً بانتفاء الكلّ، ووجوب الباقي

نعم، إذا ورد الأمر بالصلاة مثلاً وقلنا بكونها إسماً للأعمّ كان ما دلّ علىٰ اعتبار الأجزاء الغير المقوّمة فيه مِنْ قبيل التقييد، فإذا لم يكن للمقيّد إطلاق بأنْ قام الإجماع علىٰ جزئيّته في الجملة أو علىٰ وجوب المركّب من هذا الجزء في حقّ القادر عليه، كان القدرُ المتيقّنُ منه ثبوتَ مضمونه بالنسبة إلىٰ القادر، أمّا العاجز فيبقىٰ إطلاق الصلاة بالنسبة إليه سليماً عن القيد، ومثل ذلك الكلام في الشروط.

نعم، لو ثبت الجزء والشرط بنفس الأمر بالكلّ والمشروط، كما لو قلنا بكون الألفاظ أساميَ للصحيح، لزم من انتفائهما انتفاء الأمر ولا أمر آخر بالعاري عن المفقود، وكذلك لو ثبت أجزاء المركّب من أوامر متعدّدة، فإنّ كلّاً منها أمر غيري، إذا ارتفع بسبب العجز ارتفع الأمر بذي المقدّمة ـ أعني: الكلّ ـ فينحصر الحكم بعدم سقوط الباقي في الفرض الأوّل كما

بالوجوب النفسي بعد التعذّر لا يمكن إثباته بالاستصحاب؛ لكونه معلوم الانتفاء سابقاً، مع أنّ المُعتبَر في الاستصحاب هو اليقين بثبوت شيء سابقاً والشكّ في بقائه لاحقاً، فالوجوب الغيري هو مرتفع قطعاً فلا يستصحب، والوجوب النفسي غير متيقّن الثبوت سابقاً فلا يجري فيه الاستصحاب كي يكون معارِضاً لأصالة البراءة.

ثمّ أشار المصنّف‌ﷺ إلىٰ حكم الصورة الرابعة بقوله:

(نعم، إذا ورد الأمر بالصلاة مثلاً وقلنا بكونها إسماً للأعمّ)، أي: لمعظم الأجزاء كالأركان مثلاً (كان ما دلّ علىٰ اعتبار الأجزاء الغير المقوّمة فيه)، أي: كان ما دلّ علىٰ جزئيّة غير الأركان (مِنْ قبيل التقييد)، فإذا لم يكن له إطلاق ـ كما هو المفروض ـ لوجب الأخذ بالقدر المتيقّن وهو وجوب المركّب من هذا الجزء علىٰ القادر، فيبقىٰ الإطلاق بالنسبة إلىٰ العاجز عن الجزء المزبور باقياً علىٰ حاله، فيجب عليه إتيان الباقي، والنتيجة هي عدم سقوط التكليف، كما عرفت.

ثمّ أشارﷺ إلىٰ الصورة الأُولىٰ بقوله:

(نعم، لو ثبت الجزء والشرط بنفس الأمر بالكلّ والمشروط) وقد عرفت حكمها في السابق وهو سقوط التكليف، ومثل حكم هذه الصورة حكم ما (لو ثبت أجزاء المركّب من أوامر متعدّدة، فإنّ كلّاً منها أمر غيري، إذا ارتفع بسبب العجز ارتفع الأمر بذي المقدّمة) فيسقط التكليف.

ذكرنا.

ولا يلزم فيه من ذلك استعمالُ لفظ المطلق في المعنيين، أعني: المجرّد عن ذلك الجزء بالنسبة إلىٰ العاجز، والمشتمل علىٰ ذلك الجزء بالنسبة إلىٰ القادر.

لأنّ المطلقَ ـ كما بُيّن في موضعه ـ موضوعٌ للماهيّة المهملة الصادقة علىٰ المجرّد عن القيد والمقيّد، كيف؟ ولو كان كذلك كان كثير من المطلقات مستعملاً كذلك.

فإنّ الخطاب الوارد بالصلاة قد خوطب به جميعُ المكلّفين الموجودين أو مطلقاً، مع كونهم مختلفين في التمكّن من الماء وعدمه، وفي الحضر والسفر، والصحّة، والمرض وغير

وبيان ذلك، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي: إنّه إذا كان هناك عشرة أوامر مثلاً، مثل كبّر اقرأ، واركع ... إلىٰ آخره، وانتزع الأمر بالصلاة منها، فإذا انتفىٰ يتنفي الأمر المنتزع منها وانتزاعه من التسعة الباقية يمنع بالبراءة (فينحصر الحكم بعدم سقوط الباقي في الفرض الأوّل) المذكور في المتن وهو قوله:

(نعم إذا ورد الأمر بالصلاة مثلاً وقلنا بكونها إسماً للأعمّ) حيث يكون أوّل الاحتمالات التي ذكرها المصنّف، بعد ما هو محلّ الكلام منها.

قوله: (ولا يلزم فيه من ذلك استعمال لفظ المطلق في المعنيين، أعني: المجرّد عن ذلك الجزء بالنسبة إلىٰ العاجز، والمشتمل علىٰ ذلك الجزء بالنسبة إلىٰ القادر) دفع لِما يتوهّم من لزوم استعمال لفظ المطلق ـ أيّ: الصلاة حينئذ ـ في معنيين كما هو مبيّن في المتن.

وحاصل الدفع: إنّه لا يلزم ممّا ذكر استعمال لفظ المطلق في المعنيين؛ (لأنّ المطلق ـ كما بُيّن في موضعه ـ موضوع للماهيّة المهملة) المعروفة بلا شرط (الصادقة علىٰ المجرّد عن القيد والمقيّد، كيف؟ ولو كان كذلك).

أي: لو كان إطلاق المطلق وشموله علىٰ المعنيين المذكورين استعماله في المعنيين (كان كثير من المطلقات مستعملاً كذلك)، أي: في الأكثر منْ معنىٰ واحد، كالمطلقات التي لا يحصل الامتثال بها بإيجاد فرد واحد كإعتق رقبة، بل لها امتثالات متعدّدة بتعدّد الأشخاص والأوقات، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(فإنّ الخطاب الوارد بالصلاة قد خوطب به جميع المكلّفين الموجودين أو مطلقاً، مع كونهم مختلفين في التمكن من الماء وعدمه، وفي الحضر والسفر، والصحة، والمرض وغير

ذلك، وكذا غير الصلاة من الواجبات.

وللقول الثاني: استصحابُ وجوب الباقي إذا كان المكلّف مسبوقاً بالقدرة، بناءً على أنّ المستصحب هو مطلق الوجوب، بمعنى لزوم الفعل من غير التفات إلىٰ كونه لنفسه أو لغيره،

ذلك).

مع أنّ أحداً لم يقل باستعمال لفظ المطلق في الأكثر من معنىٰ واحد، وليس ذلك إلّا مِنْ جهة عدم استعمال المطلق في الخصوصيات، حتىٰ يُقال باستعماله في الأكثر من معنىٰ واحد.

بل استُعمِل في القدر المشترك بينها، وهو الأركان المأخوذة لا بشرط، فلا يلزم استعمال اللفظ في المعنيين. هذا تمام الكلام في القول الأوّل.

وأمّا القول الثاني فهو ما أشار إليه ﷺ بقوله:

(وللقول الثاني: استصحاب وجوب الباقي ... إلىٰ آخره) وقد عرفت فساد هذا الاستصحاب، إلّا أنّه يمكن تصحيحه بأحد وجهين:

أحدهما: هو المسامحة في الاستصحاب المذكور من جهة نفس الحكم المستصحب، بأنْ يُقال: إنّ المستصحب هو القدر المشترك بين الوجوب النفسي والغيري، وهو مطلق المطلوبيّة لا الوجوب النفسي فقط حتىٰ يُقال: إنّه لم يكن ثابتاً سابقاً بالنسبة إلىٰ الباقي، ولا الغيري فقط حتىٰ يُقال: إنّه وإنْ كان ثابتاً، إلّا أنّه قد ارتفع قطعاً بعد تعذّر بعض الأجزاء، ويمكن استصحاب بقاء الكلّي.

غاية الأمر أنّ المتحقّق سابقاً بالنسبة إلىٰ الأجزاء الباقية كان هو الوجوب الغيري، وبعد تعذّر بعض الأجزاء شكّ في بقاء الكلّي من جهة احتمال تبدّل الوجوب الغيري بالوجوب النفسي، فيستصحب الكلّي. هذا ملخّص الكلام في المسامحة من جهة المستصحب.

وثانيهما: هو المسامحة من جهة الموضوع بدعوىٰ أنّ المستصحب وإنْ كان هو الوجوب النفسي، إلّا أنّ موضوعه لم يكن خصوص الصلاة الجامعة لجميع الأجزاء حتىٰ يُقال: إنّ الموضوع قد انتفىٰ بعد تعذّر بعض الأجزاء، بل الموضوع هو الأعمّ من الجامع لجميع الأجزاء والفاقد لبعضها، كما أشار إليه ﷺ بقوله:

أو الوجوب النفسي المعلّق بالموضوع الأعمّ من الجامع لجميع الأجزاء والفاقد لبعضها، ودعوىٰ صدق الموضوع عرفاً علىٰ هذا المعنىٰ الأعمّ الموجود في اللاحق ولو مسامحة، فإنّ أهل العرف يطلقون علىٰ من عجز عن السورة بعد قدرته عليها: إنّ الصلاة كانت واجبة عليه حال القدرة علىٰ السورة، ولا يعلم بقاء وجوبها بعد العجز عنها.

ولو لم يكف هذا المقدار في الاستصحاب لاختلّ جريانه في كثير من الاستصحابات، مثل استصحاب كثرة الماء وقلّته، فإنّ الماء المعيّن الذي أُخِذَ بعضُه أو زيد عليه، يقال إنّه كان كثيراً أو قليلاً، والأصل بقاء ما كان، مع أنّ هذا الماء الموجود لم يكن متيقّن الكثرة أو القلّة، وإلّا لم يعقل الشكّ فيه، فليس الموضوع فيه إلّا هذا الماء مسامحة في مدخليّة الجزء الناقص أو الزائد في المشار إليه، ولذا يقال في العرف: هذا الماء كان كذا وشكّ في صيرورته كذا، من غير ملاحظة زيادته ونقيصته.

(أو الوجوب النفسي المعلّق بالموضوع الأعمّ) إلىٰ أنْ قال: (ودعوىٰ صدق الموضوع عرفاً علىٰ هذا المعنىٰ الأعمّ الموجود في اللاحق ولو مسامحة).

فيُقال بعد تعذّر بعض الأجزاء: إنّ الصلاة الفاقدة لبعض الأجزاء كانت واجبة بالوجوب النفسي حينما كانت واجدة لجميع الأجزاء ونشكّ في وجوبها بعد تعذّر بعض الأجزاء، فيستصحب بقاء وجوبها النفسي، لأنّ الموضوع باقٍ عند العرف، لعدم مدخليّة الجزء المتعذّر فيه، نظير استصحاب الكُريّة والقلّة للماء المسبوق بالكُريّة، مع ما أُخذ منه في الزمان اللاحق، أو الماء المسبوق بالقلّة قبل ما زيد عليه لاحقاً.

ولولا المسامحة في بقاء الموضوع في هذه الموارد وكان المِلاك في بقائه نظر العقل الدقّي، لَما جرىٰ الاستصحاب في هذه الموارد، لعدم بقاء الموضوع عقلاً بعد تغييره بالنقصان أو الزيادة، كما أشار إليه ﷺ بقوله:

(ولو لم يكف هذا المقدار) من المسامحة في بقاء الموضوع (في الاستصحاب لاختلّ جريانه في كثير من الاستصحابات). هذا تمام الكلام في مقتضىٰ الأصل الأوّلي في تعذّر بعض الأجزاء والشرائط، وهو عدم سقوط التكليف والإتيان بالفاقد علىٰ القول الثاني، ثمّ يذكر ما هو مقتضىٰ الأصل الثانوي المستفاد من الأخبار من باب تأييد القول الثاني في مقتضىٰ الأصل الأوّلي حيث يقول:

ويدلّ علىٰ المطلب أيضاً: النبوي والعلويّان المرويّان في غوالي اللآلئ.

فعن النبي ﷺ: (إذا أمرتُكم بشَيءٍ فَأْتُوا مِنهُ ما استَطَعتُم)[1].

وعن علي عليه السلام: (المَيسوُرُ لا يَسقُطُ بِالمعسُور)[2] و(ما لا يُدرَكُ كُلُّهُ لاٰ يُترَكُ كُلُّهُ)[3].

وضعفُ إسنادها مجبورٌ باشتهار التمسّك بها بين الأصحاب في أبواب العبادات، كما لا يخفىٰ علىٰ المتتبع، نعم، قد يناقش في دلالتها:

أمّا الأُولىٰ: فلاحتمال كون «من» بمعنىٰ الباء أو بيانيّة، و«ما» مصدريّة زمانيّة.

(ويدلّ علىٰ المطلب أيضاً: النبوي والعلويّان المرويّان في غوالي اللآلئ.

فعن النبي ﷺ: (إذا أمرتكم بشيءٍ فأتوا مِنهُ ماااستطعتم).

وعن علي عليه السلام: (الميسوُرُ لا يَسقُطُ بالمِعسُور) و(ما لا يُدرَكُ كُلُّهُ لا يُترَكُ كُلُّهُ)).

والمستفاد من هذه الروايات هو عدم سقوط التكليف بتعذّر بعض الأجزاء والشرائط، بل يجب علىٰ المكلّف الإتيان بما يتمكّن منه؛ لأنّ الميسور لا يسقط بالمعسور، وما لا يتمكّن المكلّف من إتيان كلّه لا يجوز له ترك الكلّ، بل عليه الإتيان بما يتمكّن منه.

وكذلك النبوي ظاهر في وجوب إتيان ما يتمكّن منه المكلّف من بعض الأجزاء بعد عدم التمكّن من الجميع؛ لأنّ كلمة «من» في قوله ﷺ: (فأتوا منه) ظاهرة في التبعيض إنْ لم تكن حقيقة فيه، وكلمة «ما» في قوله ﷺ: (ما استطعتم) ظاهرة في الموصولة، فيدلّ النبوي ﷺ علىٰ وجوب الإتيان بما هو المقدور من المركّب.

ثمّ إنّ هذه الأخبار وإنْ كانت ضعيفة من حيث السند، إلّا أنّ ضعف سندها مجبور بعمل الأصحاب بها، كما أشار إليه ﷺ بقوله:

(وضعف إسنادها مجبورٌ باشتهار التمسّك بها بين الأصحاب في أبواب العبادات، كما لا يخفىٰ)، إلّا أنّها قابلة للمناقشة من جهة الدلالة كما أشار إليها بقوله:

(نعم، قد يناقش في دلالتها)؛ لأنّ الاستدلال بالنبوي كما عرفت مبني علىٰ كون «من» للتبعيض و«ما» موصولة، ولا يصح الاستدلال به علىٰ تقدير كون «من» بمعنىٰ الباء أو بيانيّة

---

(١) غوالي اللآلئ ٤: ٥٨/٢٠٦، وفيه: وقال عليه السلام: (إذا أُمرتم بأمر فأتوا منه بما استطعتم).

(٢) غوالي اللآلئ ٤: ٥٨/٢٠٥، وفيه: وقال النبي ﷺ: (لا يترك الميسور بالمعسور).

(٣) غوالي اللآلئ ٤: ٥٨/٢٠٧.

وفيه: أنّ كونَ «من» بمعنىٰ الباء مطلقاً وبيانيّةً في خصوص المقام مخالفٌ للظاهر بعيدٌ كما لا يخفىٰ علىٰ العارف بأساليب الكلام.

والعجبُ معارضةُ هذا الظاهر بلزوم تقييد الشيء بناءً علىٰ المعنىٰ المشهور بما كان له أجزاء حتىٰ يصحّ الأمرُ بإتيان ما استطيع منه، ثمّ تقييده بصورة تعذّر إتيان جميعه، ثمّ ارتكاب التخصيص فيه بإخراج ما لا تجري فيه هذه القاعدة اتفاقاً، كما في كثير من المواضع، إذ لا يخفىٰ أنّ التقييدَين الأوّلين يستفادان من قوله: (فأتوا منه ... إلىٰ آخره)،

و«ما» مصدريّة؛ لأنّ المعنىٰ سيكون ـ حينئذ ـ فأتوا بالمأمور به ما دامت استطاعتكم، فيكون النبوي ناظراً إلىٰ اعتبار القدرة والاستطاعة في التكليف، ولا يدلّ علىٰ وجوب الإتيان بالبعض المقدور عند تعذّر الكلّ، كما هو المطلوب.

(وفيه: أنّ كون «من» بمعنىٰ الباء مطلقاً وبيانيّة في خصوص المقام مخالف للظاهر بعيد).

أمّا الأوّل: وهو كون «من» بمعنىٰ الباء، فلأجل كونه خلاف الموضوع له.

وأمّا الثاني: وهو كون «من» بيانيّة، فلأنّ البيان وإنْ كان من جملة معاني «من» إلّا أنّه مخالف للظاهر في خصوص المقام، إذ ليس في المقام مايحتاج إلىٰ البيان.

وتعجّب المصنّف‌ﷺ ممّا ذكره صاحب الفصول‌ﷺ في المقام من أنّ ظهور النبوي في المعنىٰ المشهور يصير ضعيفاً بلزوم كثرة التقدير من جهة تقييد الشيء في قوله‌ﷺ: (إذا أمرتكم بشيء ذي أجزاء) ثمّ تقييده ثانياً بصورة تعذّر بعض أجزائه، وعدم التمكّن من إتيان الجميع ثمّ ارتكاب التخصيص ثالثاً بإخراج ما لا تجري فيه هذه القاعدة كالصوم مثلاً، حيث لا تجري فيه هذه القاعدة بعد تعذّر الصوم الكامل، فلا يمكن أنْ يُقال بوجوب الصوم المقدور، أي: الإمساك في نصف اليوم إنْ لم يتمكّن من الصوم الكامل، وهو الإمساك تمام اليوم.

والحاصل أنّ صاحب الفصول‌ﷺ حكم بضعف ظهور النبوي في المعنىٰ المشهور بلزوم كثرة التقدير ولزوم التخصيص، حيث يكون التقدير حينئذٍ: «إذا أمرتكم بشيء ذي أجزاء ولم تتمكّنوا من إتيان جميعه فأتوا بعضه المقدور، إلّا الصوم ونحوه» كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

ووجه تعجّب المصنّف‌ﷺ من كلام صاحب الفصول‌ﷺ هو عدم لزوم التقدير المذكور

وظهوره حاكم عليهما.

نعم، إخراج كثير من الموارد لازم ولا بأس به في مقابل ذلك المجاز البعيد.

والحاصل أنّ المناقشة في ظهور الرواية من اعوجاج الطريقة في فهم الخطابات العرفيّة.

وأمّا الثانية: فلِما قيل: مِنْ أنّ معناه: أنّ الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسبب سقوط

أصلاً فضلاً عن كثرته.

بل ما ذكر من التقديرين والتقييدين مستفاد من نفس قوله ﷺ: (فأتوا منه ما استطعتم)من دون حاجة إلى التقييد أصلاً؛ لأنّ وجوب البعض المقدور المستفاد من النبوي لايعقل إلّا في شيء ذي أجزاء تعذّر بعضها، فظهور النبوي في وجوب البعض المقدور (حاكم عليهما)، أي: دالّ على التقييدين وهذا غير الحكومة المصطلحة عند الأُصوليين.

(نعم، إخراج كثير من الموارد لازم ولابأس به في مقابل ذلك المجاز البعيد) وهو حمل «من» بمعنى الباء أو البيان، كما حمل ذلك صاحب الفصول ﷺ فراراً عن كثرة التقدير، والالتزام بالتخصيص أَوْلى من حمل «من» على المعنى المجازي البعيد. هذا تمام الكلام في النبوي على نحو الاختصار، ومن يريد التفصيل والاحتمالات المتصوّرة فيه فعليه بالكتب المبسوطة كالأوثق وبحر الفوائد.

وفي تعليقة غلام رضا ﷺ قال في شرح قول المصنّف ﷺ: (كما في كثير من المواضع): إنّ هذا كالوضوء والصلاة، والصوم، والحج، وأمثالها، فإنّه لا إشكال في عدم وجوب الإتيان بما تيسّر في مثلها، فلا يجب على من قدر على إتيان ركعة من صلاة الصبح، وكذلك الظهر والعصر والمغرب والعشاء دون الباقي أنْ يأتي بما تيسّر، وكذلك غسل بعض مواضع الوضوء ومسح بعض مواضع المسح، وهكذا.

إلى أنْ قال في شرح قول المصنّف ﷺ: (أنّ المناقشة في ظهور الرواية من إعوجاج الطريقة): وتؤيّده القاعدة المعروفة وهي: أنّ التأسيس أَوْلى من التأكيد، فإنّ مفادها إنْ كان اشتراط القدرة في التكاليف يلزم كونه تأكيداً لحكم العقل، وهذا بخلاف ما لو كان مفادها الإتيان بالبعض عند تعذّر الكلّ، فإنّه تأسيس. انتهى.

(وأمّا الثانية: فَلِما قيل ... إلى آخره) والقائل هو صاحب الفصول ﷺ كما في شرح

المعسور ـ ولا كلام في ذلك ـ لأنّ سقوط حكم شيء لا يوجب بنفسه سقوطَ الحكم الثابت للآخر، فتحمل الرواية علىٰ دفع توهّم السقوط في الأحكام المستقلّة التي يجـمعها دليـل واحد، كما في أكرم العلماء.

التنكابني أو النراقي ﷺ نقله المرحوم غلام رضا في تعليقته.

وكيف كان، فحاصل الإشكال علىٰ الاستدلال بالرواية الثانية في المقام هو أنّ الاستدلال بها علىٰ ما نحن فيه مبنيّ علىٰ أنْ يكون المراد من الميسور والمعسور أجزاء المركّب، حيث يرجع مفادها ـ حينئذ ـ إلىٰ أنّ وجوب ما هو الميسور من الأجزاء لا يسقط بسقوط وجوب الأجزاء المعسورة.

إلّا أنّ هذا المبنىٰ والمعنىٰ غير صحيح، بل الصحيح ـ حينئذ ـ هو سقوط وجوب الأجزاء الميسورة بعد سقوط وجوب الكلّ بتعذّر بعض أجزائه؛ لأنّ وجوب الأجزاء غيري تابع لوجوب ذي المقدّمة وهو الكلّ.

فلا يصح أنْ يُقال: إنّ وجوب الميسور لايسقط بسقوط وجوب المعسور لما عرفت من سقوط وجوبه المقدّمي بسقوط وجوب المعسور المستلزم لسقوط وجوب الكلّ، فيجب ـ حينئذ ـ حمل الميسور والمعسور علىٰ كلّي له أفراد، بأنْ يكون كلّ فرد موضوعاً مستقلاً ثمّ سقط حكم بعض الأفراد بتعذّره، فتوهّم سقوط حكم ماهو ميسور من الأفراد أيضاً، فدَفَعَ هذا التوهّم بقوله: (الميسور لا يسقط بالمعسور).

ومن المعلوم أنّه لم يكن المراد من سقوط المعسور هو سقوط نفس الفعل المعسور، بل المراد ولو بدلالة الاقتضاء هو سقوط حكم المعسور، إذ لا معنىٰ لسقوط المعسور، وعدم سقوط الميسور إلّا باعتبار الحكم، فيكون مفاد هذه الرواية ـ حينئذ ـ نفي الملازمة بين سقوط حكم الميسور كإكرام زيد العالم، وبين سقوط حكم المعسور كإكرام عمرو العالم المتعذّر بعد صدور أكرم العلماء.

غاية الأمر، يكون مورد الرواية هي الأحكام المستقلة التي يجمعها دليل واحد، لا الأحكام المستقلة المتغايرة من حيث الأدلّة كأحكام الصلاة والصوم، والحج ونحوها، إذ لا ريب عند الجاهل فضلاً عن العالم في أنّ وجوب الصلاة الميسورة لايسقط بسقوط وجوب الحج المعسور.

وفيه أوّلاً: إنّ عدمَ السقوط محمولٌ علىٰ نفس الميسور لا علىٰ حكمه، فالمراد به عدم سقوط الفعل الميسور بسبب سقوط المعسور، يعني: أنّ الفعل الميسور إذا لم يسقط عند عدم تعسّر شيء فلا يسقط بسبب تعسّره، وبعبارة أُخرىٰ: ما وجب عند التمكّن من شيء آخر فلا يسقط عند تعذّره.

فالحاصل أنّ الشارع حكم بعدم سقوط حكم الأفراد الميسورة بسقوط حكم الأفراد المعسورة دفعاً لتوهّم السقوط الناشيء من جهة وحدة الدليل.

وحاصل الدفع: إنّ الحكم الثابت للأفراد الميسورة لايسقط من جهة سقوط الحكم عن الأفراد المتعذّرة، وكون الدليل واحداً لا يقتضي وحدة الحكم.

(وفيه أوّلاً: إنّ عدم السقوط محمولٌ علىٰ نفس الميسور لا علىٰ حكمه).

وحاصل الجواب عن الإشكال المتقدّم يتضح بعد ذكر مقدّمة، وهي:

إنّ الأخذ بظاهر الرواية مهما أمكن أوْلىٰ من التأويل والتقدير، وظاهر قوله ﷺ: (الميسور لا يسقط بالمعسور) هو سقوط نفس المعسور لاسقوط حكمه، وهكذا عدم سقوط نفس الميسور لا حكمه، فالسقوط وعدمه ـ حينئذ ـ محمولان علىٰ نفس المعسور والميسور لاعلىٰ حكمهما؛ لأنّ سقوط الحكم يحتاج إلىٰ التقدير المخالف للظاهر.

مع أنّ الاستدلال بها علىٰ المقام يتمّ من دون حاجة إلىٰ التقدير، حيث يكون مفادها أنّ سقوط فعل ثابت في الذمة من جهة تعذّره، لا يوجب سقوط الفعل الميسور.

غاية الأمر، هذا الكلام يُقال فيما إذاكان بين حكم الميسور والمعسور ارتباط حقيقة، أو توهّماً، والأوّل بأنْ يكون الأمر متعلّقاً بالكلّ، والثاني بأنْ يكون متعلّقاً بالكلّي، إذا عرفت هذه المقدّمة يتّضح لك صحة الاستدلال علىٰ المقام بظاهر الرواية من دون حاجة إلىٰ التقدير.

فيقال في مقام الاستدلال: إنّ الفعل إذا لم يسقط عند عدم تعذّر شيء، بأنْ يكون المركّب بجميع أجزائه ميسوراً فلا يسقط بسبب تعذّر ذلك الشيء، بأنْ يصير بعض أجزاء المركّب متعذّراً، وهو المطلوب في المقام.

وللمرحوم غلام رضا ﷺ في هذا المقام كلام في شرح كلام المصنّف ﷺ (وفيه: أولاً: إنّ عدمَ السقوط محمولٌ ... إلىٰ آخره) يقول فيه: أقول فيه:

وهذا الكلام إنّما يُقال في مقام يكون ارتباط وجوب الشيء بالتمكّن من ذلك الشيء الآخر محقّقاً ثابتاً من دليله ـ كما في الأمر بالكلّ ـ أو متوهّماً كما في الأمر بما له عموم أفرادي.

إنّ المأخوذ في هذا الجواب ليس سوىٰ مقدّمتين، كون المراد بالميسور فعله دون حكمه، وعدم جريان ذلك إلّا في الارتباطيات بقسميها، وهاتان المقدّمتان ليستا بمحلّ الكفاية في مقام الجواب عن الردّ المزبور.

وبيان ذلك يتوقف علىٰ ذكر محتملات الحديث فنقول: إنّها ثلاثة؛ لأنّها إمّا في مقام الإخبار عن طريقة الناس بأنّهم لا يسقطون الميسور بسبب سقوط المعسور أم لا. لا وجه علىٰ الثاني لكون الغرض منها بيان أنّ فعل الميسور بنفسه مع قطع النظر عن حكمه لايسقط بالمعسور، كيف؟ وذلك ليس من خواص ذاته، فلا بُدّ من كون الغرض منها بيان عدم السقوط باعتبار حكمه، وحينئذ يكون محتملها بين وجهين:

أحدهما: أنْ يقدّر الحكم من باب دلالة الاقتضاء، كما مضىٰ في كلام الرادّ، فتكون القضيّة حينئذ خبريّة قصد بها الإخبار عن الحكم المنشأ في متن الواقع.

وثانيهما: أنْ تكون القضيّة ـ حينئذ ـ خبريّة استعملت في الإنشاء، يعني: أنّ الميسور يجب الإتيان به ولا يسقط بالمعسور، فقصد بها إنشاء حرمة السقوط ووجوب الإتيان، فالمراد بالميسور نفس الفعل، وحكمه مستفاد من الإنشاء المزبور، إذا عرفت ذلك، فنقول:

إنّ المراد بالقضيّة هذه إنْ كان هو الوجه الأوّل، فسقوطها عن الاستدلال واضح، وإنْ كان الوجه الثاني، فكذلك، كيف؟ وهو بعينه ما ذكره الرادّ بعد البناء عليه، كما تقدّم «لا تكفي بمحلّ المراد».

وإنْ كان الوجه الثالث، فإنْ اختصّت بالمرتبط الوهمي، فتكون في مقام إنشاء الحكم الإرشادي، وإنْ اختصّت بالمركّب الحقيقي، فتكون في مقام إنشاء الحكم التكليفي، وإنْ عُمّمت لهما، فالمستعمل فيه لها مطلق الإلزام الجامع بين الإرشاد والتكليف.

والاستدلال بها إنّما يتمّ علىٰ الأخيرين دون الأوّل، والأمر في الأخيرين دائر بين المجاز إنْ كان المستعمل فيه هو القدر الجامع، والتقييد إنْ اختصّت بالمركّب الحقيقي، والتقييد أوْلىٰ من المجاز.

وثانياً: إنّ ما ذُكِرَ مِنْ عدم سقوط الحكم الثابت للميسور بسبب سقوط الحكم الثابت للمعسور، كافٍ في إثبات المطلوب.

بناءً على ما ذكرنا في توجيه الاستصحاب من أنّ أهل العرف يتسامحون فيعبّرون عن وجوب باقي الأجزاء بعد تعذّر غيرها من الأجزاء ببقاء وجوبها، وعن عدم وجوبها بارتفاع وجوبها وسقوطه، لعدم مداقّتهم في كون الوجوب الثابت سابقاً غيريّاً.

فظهر أنّ الاستدلال بالحديث الشريف لا يتمّ إلّا بعد ضمّ هذه المقدّمات، وليس له بها إشارة في المتن أبداً. انتهىٰ.

(**وثانياً: إنّ ما ذُكِرَ مِنْ عدم سقوط الحكم الثابت للميسور بسبب سقوط الحكم الثابت للمعسور، كافٍ في إثبات المطلوب**) هذا الجواب راجع إلىٰ فرض تسليم أنّ المراد من قوله ﷺ: (الميسور لا يسقط بالمعسور) هو عدم سقوط حكم الميسور بسقوط حكم المعسور، وما ذكر في الإشكال من أنّ حكم الميسور مقدّمي، فيسقط بعد سقوط حكم الكلّ قطعاً.

فلا معنىٰ لقوله: (لا يسقط) قابلٌ للدفع بعين ما ذكر في دفع الإشكال الوارد علىٰ استصحاب الوجوب بعد تعذّر بعض الأجزاء، كما أشار إليه ﷺ بقوله:

(**بناءً على ما ذكرنا في توجيه الاستصحاب من أنّ أهل العرف يتسامحون فيعبّرون عن وجوب باقي الأجزاء بعد تعذّر غيرها من الأجزاء ببقاء وجوبها، وعن عدم وجوبها بارتفاع وجوبها وسقوطه**).

وحاصل الدفع: إنّ أهل العرف لا يفرّقون بين الوجوب النفسي الثابت للكلّ قبل تعذّر بعض الأجزاء، وبين الوجوب الباقي الثابت للأجزاء الميسورة بعد تعذّر بعض الأجزاء؛ لأنّ موضوع الوجوب النفسي عندهم هو الأعمّ من الصلاة الجامعة لجميع الأجزاء والفاقدة لبعضها، فلا يسقط حكم الميسور بتعذّر بعض الأجزاء.

ولهذا يصحّ قوله ﷺ: (الميسور لا يسقط بالمعسور) ولو كان المراد من السقوط هو سقوط حكم المعسور، والمراد من عدم السقوط في الميسور هو عدم سقوط حكمه، فيصحّ ـ حينئذ ـ الاستدلال بالرواية، ويقال: لا يسقط وجوب الميسور بسبب سقوط وجوب المعسور، وذلك (**لعدم مداقّتهم في كون الوجوب الثابت سابقاً غيريّاً**) يسقط بسقوط

وهذا الوجوب الذي يتكلّم في ثبوته وعدمه نفسي، فلا يصدق علىٰ ثبوته البقاء ولا علىٰ عدمه السقوط والارتفاع، فكما تصدق هذه الرواية لو شكّ بعد ورود الأمر بإكرام العلماء بالاستغراق الأفرادي في ثبوت حكم إكرام البعض الممكن الإكرام، وسقوطه بسقوط حكم إكرام مَنْ يتعذّر إكرامه، كذلك يصدق لو شكّ بعد الأمر بالمركّب في وجوب باقي الأجزاء بعد تعذّر بعضه، كما لا يخفىٰ.

وبمثل ذلك يُقال في دفع دعوىٰ جريان الإيراد المذكور علىٰ تقدير تعلّق السقوط بنفس الميسور لا بحكمه، بأنْ يُقال: إنّ سقوط المقدّمة لمّا كان لازماً لسقوط ذيها، فالحكم بعدم الملازمة في الخبر لا بُدّ أنْ يحمل علىٰ الأفعال المستقلّة في الوجوب، لدفع توهّم السقوط الناشيء عن إيجابها بخطاب واحد.

وجوب الكلّ.

(وهذا الوجوب الذي يتكلّم في ثبوته وعدمه نفسي) لم يثبت في السابق لهذه الأجزاء، فلا يجوز الحكم بعدم السقوط بناءً علىٰ النظر الدّقّي العقلي لسقوط الوجوب النفسي بالتعذّر، والوجوب الغيري بسقوط الوجوب النفسي؛ لأنّ الوجوب المقدّمي تابع لوجوب ذي المقدّمة وجوداً وعدماً، ولكن يجوز الحكم بعدم السقوط نظراً إلىٰ عدم مداقّة أهل العرف؛ لأنّ الباقي موضوع للوجوب النفسي بالمسامحة العرفيّة، فتأمّل!!.

(وبمثل ذلك يُقال في دفع دعوىٰ جريان الإيراد المذكور علىٰ تقدير تعلّق السقوط بنفس الميسور لا بحكمه)، فلا بدّ أوّلاً من تقريب دعوىٰ جريان الإيراد، وثانياً من بيان الدفع.

أمّا تقريب الإيراد، فهو أنّ الملازمة بين المقدّمة وذيها من حيث الحكم نفياً وثبوتاً واضحة، وحينئذ إذا سقط حكم ذي المقدّمة يسقط حكم المقدّمة بالضرورة.

فكيف؟ يحكم الإمام عليه السلام في هذه الرواية بعدم سقوط حكم المقدّمة بعد سقوط حكم ذيها بالتعذّر قطعاً فالحكم بنفي الملازمة بينهما بعد ثبوت الملازمة لغوّ، ولافرق في بطلان الحكم المذكور بين أنْ يكون المراد من الميسور والمعسور نفسهما أو حكمهما؛ لأنّ سقوط (لا بُدّ أنْ يحمل علىٰ الأفعال المستقلّة في الوجوب، لدفع توهّم السقوط الناشيء عن إيجابها بخطاب واحد)، فلا تدلّ الرواية علىٰ ما هو المدّعىٰ في المقام، كما لا يخفىٰ.

هذا تمام الكلام في بيان دعوىٰ جريان الإيراد المذكور.

وأمّا في الثالثة: فيما قيل: مِنْ أنّ جملة «لا يترك» خبريّة لا تفيد إلّا الرجحان.

وأمّا الدفع، فحاصله: أنّ ما ذكر من أنّ الملازمة بين المقدّمة وذيها موجبة لأنْ يكون ثبوتها تابعاً لثبوت ذيها وسقوطها كذلك وإنْ كان صحيحاً، إلّا أنّ المراد بعدم السقوط في الرواية هو الأعمّ من عدم السقوط بمعنىٰ البقاء من الحقيقي والمسامحي، والبقاء المسامحي موجود في مورد تعذّر بعض أجزاء الكلّ؛ لأنّ أهل العرف يرون بقاء الأجزاء بعد تعسّر الكلّ من دون التفات إلىٰ أنّ الموجود عند التمكّن من الكلّ هي هذه الأجزاء من حيث كونها مقدّمة له، والثابت بعد تعسّره هي هذه الأجزاء من حيث مطلوبيتها في نفسها، وحيث كان المقام مقام توهّم سقوط هذه الأجزاء الميسورة بسبب سقوط الكلّ لأجل تعسّره، فدفع الإمام عليه السلام هذا التوهّم ببيان عدم الملازمة بينهما، كما في الأوثق.

قال المرحوم غلام رضا رحمه الله في تعليقته علىٰ الرسائل في هذا المقام ما هذا نصه: «إنّه إذا تعذّر الإتيان بذي المقدّمة دون المقدّمة، كما إذا أُمر بالكون علىٰ السطح مثلاً وتعذّر المأمور به مع تيسّر مقدّمته كنصب السلّم، فإنّ الارتباط بينهما بمثابة الارتباط بين الأجزاء بذاتها وبين المركّب، فإنْ التزم المستدلّ بكون مثل ذلك مشمولاً للحديث، فقد خالف الإجماع، وإنْ التزم بخروجه عنه فيطالب بوجه الفرق بينه، وبين الأجزاء بالنسبة إلىٰ المركّب، فإنّها أيضاً مقدّمة لتحصيله، كيف؟ ولا فرق بين نصب السلّم بالنسبة إلىٰ الكون علىٰ السطح والأخشاب بذاتها بالنسبة إلىٰ السرير». انتهىٰ.

(**وأمّا في الثالثة: فيما قيل: منْ أنّ جملة «لا يترك» خبريّة لا تفيدُ إلّا الرجحان**) والقائل هو النراقي رحمه الله كما في بعض الشروح، فلا بُدّ من بيان الاستدلال بهذه الرواية علىٰ ما نحن فيه كي يتّضح ما يرِدُ عليه من الوجوه التي ذكرها المصنّف رحمه الله فنقول:

إنّ الاستدلال بها علىٰ المقام مبنيّ علىٰ أمرين:

أحدهما: حمل الموصول في قوله عليه السلام: «ما لا يدرك» علىٰ المركّب بأنْ يكون المراد من الموصول هو الكلّ المركّب من الأجزاء، لا الكلّي المشتمل علىٰ الأفراد.

وثانيهما: أنْ يكون قوله عليه السلام: «لا يترك» لإنشاء التحريم، لا للإخبار، فيكون مفادها حينئذ المركّب الذي لا يدرك كلّه، بأنْ يكون بعض أجزائه متعذّراً لا يجوز ترك كلّه، بل يجب إتيان ما يتمكّن المكلّف منه وهو المطلوب.

مع أنّه لو أُريد منها الحرمة لزم مخالفة الظاهر فيها، إمّا بحمل الجملة على مطلق المرجوحيّة أو إخراج المندوبات، ولا رجحان للتخصيص.

مع أنّه قد يمنع كون الجملة إنشاءً، لإمكان كونه إخباراً عن طريقة الناس وأنّهم لا

وأمّا الوجه الأوّل، فقد أشار إليه‌ﷺ بقوله: (من أنّ جملة «لا يترك» خبريّة لا تفيد إلّا الرجحان).

وحاصل هذا الوجه، أنّ الاستدلال بالرواية على ما تقدّم مبنيّ على أنْ تكونْ جملة «لا يترك» لإنشاء التحريم، فإذا قلنا بأنّها خبريّة أُريد بها الإنشاء، لا تدلّ على وجوب إتيان الباقي، كما هو المدّعى؛ لأنّ الجملة الخبريّة ظاهرة في الرجحان.

ثمّ أشار إلى الوجه الثاني‌ﷺ بقوله:

(مع أنّه لو أُريد منها الحرمة لزم مخالفة الظاهر فيها، إمّا بحمل الجملة على مطلق المرجوحيّة، أو إخراج المندوبات).

وحاصل تقريب هذا الإشكال على الاستدلال، هو أنّه لو سلّمنا أنّ الجملة الخبريّة التي أُريد بها الإنشاء ظاهرةٌ في الحرمة لا يمكن إبقاؤها على ظاهرها؛ لعدم حرمة ترك المندوبات، مع أنّ عموم الموصول شامل لها، فلا بُدّ ـ حينئذ ـ من مخالفة أحد الظاهرين؛ وذلك:

إمّا بحمل «لا يترك» على مطلق المرجوحيّة وإبقاء الموصول على عمومه، وحينئذ لا تدلّ الرواية على المدّعى وهو حرمة الترك لا مرجوحيته.

وأمّا بتخصيص الموصول بإخراج المندوبات منه، وإبقاء «لا يترك» على ظاهره، فيكون مفادها «أنّ ما لا يُدرك كلّه من الواجبات لا يترك كلّه»، أي: لا يجوز ترك الباقي وهو المطلوب.

إلّا أنّه لا رجحان للتخصيص في خصوص المقام على المجاز الندبي وإنْ كان أوْلى من المجاز في غير المقام؛ وذلك لكون التخصيص في المقام تخصيصاً للأكثر، والمجاز الندبي مجاز شائع، فتكون الرواية حينئذ مجملة لا يمكن الاستدلال بها أصلاً.

وأمّا الوجه الثالث فقد أشار‌ﷺ إليه بقوله:

(مع أنّه قد يمنع كون الجملة إنشاءً، لإمكان كونه إخباراً عن طريقة الناس ... إلى

يتركون الشيء بمجرّد عدم إدراك بعضه.

مع احتمال كون لفظ الكلّ للعموم الأفرادي، لعدم ثبوت كونه حقيقة في الكلّ المجموعي، ولا مشتركاً معنوياً بينه وبين الأفرادي، فلعلّه مشترك لفظي أو حقيقة خاصّة في الأفرادي، فيدلّ على أنّ الحكم الثابت لموضوع عامّ بالعموم الأفرادي، إذا لم يمكن الإتيان به على وجه العموم لا يترك موافقته في ما أمكن من الأفراد.

ويرد على الأوّل: ظهور الجملة في الإنشاء الإلزامي، كما ثبت في محلّه، مع أنّه إذا ثبت الرجحان في الواجبات ثبت الوجوب، لعدم القول بالفصل في المسألة الفرعيّة.

آخره).

وحاصل الكلام في بيان هذا الوجه الثالث، هو منع كون الجملة الخبريّة في الرواية في مقام إنشاء الحرمة، لإمكان كون الخبر بمعناه وهو الإخبار عن طريقة الناس بأنّهم لا يتركون الشيء بمجرّد عدم إدراك بعضه، فلا تدلّ الرواية على ما هو المدّعى في المقام أصلاً.

والوجه الرابع ما أشار ﷺ إليه بقوله:

(**مع احتمال كون لفظ الكلّ للعموم الأفرادي ... إلى آخره**)، كقول المولى: أكرم العلماء، فإذا لم يتمكّن العبد من إكرام جميع العلماء، يقال له ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه، أي: عليه أنْ يكرم من يتمكّن من إكرامه.

فلا تكون الرواية مرتبطة بالمقام أصلاً، فلا يمكن للمستدلّ أنْ يستدلّ بها على المقام، وإنّما يمكن الاستدلال بها على المقام فيما إذا كان لفظ الكلّ حقيقة في الكلّ المجموعي، أو مشتركاً معنوياً بينه وبين الأفرادي، وهو غير معلوم، بل يحتمل كونه مشتركاً لفظياً، أو حقيقة خاصّة في العموم الأفرادي.

وعلى كلا التقديرين لا يدلّ على المدّعى، أمّا على الثاني فلِما تقدّم من عدم كونها مرتبطة بالمقام، وأمّا على الاشتراك اللفظي فلإجماله من دون نصب قرينة معيّنة. هذا تمام الكلام فيما يرد على الاستدلال بالرواية الثالثة.

(**ويرد على الأوّل: ظهور الجملة في الإنشاء الإلزامي، كما ثبت في محلّه**) حتى قيل بأنّ الجملة الخبريّة المستعملة للطلب أقوى دلالة من الأمر والنهي، كما في شرح الأستاذ

وأمّا دورانُ الأمر بين تخصيص الموصول والتجوّز في الجملة، فممنوعٌ، لأنّ المراد بالموصول في نفسه ليس هو العموم قطعاً، لشموله للأفعال المباحة، بل المحرّمة، فكما يتعيّن حمله علىٰ الأفعال الراجحة بقرينة قوله: «لا يترك»، كذلك يتعيّن حمله علىٰ الواجبات بنفس هذه القرينة، الظاهرة في الوجوب.

الاعتمادي، هذا (أولاً).

(وثانياً) لو سلّمنا ما ذكر من أنّ الجملة الخبريّة لا تفيد إلّا الرجحان، لكان كافياً في إثبات المدّعىٰ؛ وذلك لأنّه إذا ثبت الرجحان بالجملة الخبريّة في الواجبات ثبت الوجوب لعدم القول بالفصل؛ لأنّ الأُصوليين وإنْ كانوا قد اختلفوا في الأُصول في أنّ الخبر هل يفيد الالزام أم لا؟ يفيد مطلق الرجحان، إلّا أنّهم اتفقوا في الفقه علىٰ أنّ الميسور من أجزاء الواجب إذا كان راجحاً كان واجباً. هذا تمام الكلام في الجواب عن الوجه الأوّل.

وقد أشار ﷺ إلىٰ الجواب عن الوجه الثاني بقوله:

(وأمّا دورانُ الأمر بين تخصيص الموصول والتجوّز في الجملة، فممنوعٌ)؛ لأنّ الدوران المذكور علىٰ ما عرفت مبني علىٰ أنْ يكون المراد من الموصول هو العموم من الأوّل، وليس الأمر كذلك، كما أشار إليه ﷺ بقوله:

(لأنّ المراد بالموصول في نفسه ليس هو العموم قطعاً)، بل المراد منه هو الأفعال الواجبة فقط بقرينة قوله: «لا يترك»، الظاهر في حرمة الترك، إذ لو كان الموصول شاملاً للمستحبات من جهة إرادة العموم منه، لكان شاملاً للمباحات، بل المحرّمات والمكروهات، والتالي باطل بالضرورة فالمقدّم مثله.

والنتيجة هي عدم شموله للمستحبات من الأوّل حتىٰ يحكم بإخراجها عنه، أو بحمل «لا يترك» علىٰ مطلق مرجوحيّة الترك لا الحرمة.

(فكما يتعيّن حمله)، أي: الموصول من الأوّل (علىٰ الأفعال الراجحة) فقط (بقرينة قوله: «لا يترك» كذلك يتعيّن حمله) من الأوّل (علىٰ الواجبات بنفس هذه القرينة، الظاهرة في الوجوب).

إلّا أنْ يُقال: إنّ انسلاخ قوله ﷺ: «لا يترك» عن الخبريّة قرينة علىٰ خروج المباحات من الأوّل فقط، دون المستحبات، فإنّها لا تخرج عن القضيّة الخبريّة المستعملة للطلب، ولهذا

وأمّا احتمالُ كونه إخباراً عن طريقة الناس، فمدفوعٌ بلزوم الكذب أو إخراج أكثر وقائعهم.

وأمّا احتمالُ كون لفظ الكلّ للعموم الأفرادي، فلا وجه له؛ لأنّ المراد بالموصول هو فعل المكلّف، وكلّه عبارة عن مجموعه.

قيل بأنّها ظاهرة في مطلق الرجحان، فيكون قياس خروج المباحات بالمستحبات قياساً مع الفارق.

(وأمّا احتمالُ كونه إخباراً عن طريقة الناس فمدفوعٌ بلزوم الكذب أو إخراج أكثر وقائعهم)، وهذا الجواب من المصنّف‌ؒ يرجع إلىٰ قياس استثنائي.

وحاصله أنّه لو كان قوله‌ؑ: (لا يترك كلّه) إخباراً عن طريقة الناس لزم؛ إمّا الكذب أو إخراج أكثر وقائعهم، والتالي بكلا قسميه باطل، فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة فواضحة.

وأمّا بطلان الكذب فأوضح من الشمس.

وأمّا بطلان إخراج أكثر الوقائع، فلكونه مستلزماً لتخصيص الأكثر وهو قبيح.

والحاصل: إنّ الناس ربّما يتركون الميسور بالمعسور، فيلزم حينئذ أحد الأمرين المذكورين، هذا مضافاً إلىٰ أنّ حمل كلام المعصوم‌ؑ علىٰ الإخبار عن طريقة الناس يكون علىٰ خلاف الأصل؛ لأنّ الأصل في كلام الشارع هو بيان الحكم الشرعي، وهو في المقام قاعدة كلّيّة، أي: (الميسور لا يترك بالمعسور) و(ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه).

(وأمّا احتمالُ كون لفظ الكلّ للعموم الأفرادي، فلاوجه له؛ لأنّ المراد بالموصول هو فعل المكلّف) فيفيد العموم المجموعي لا الأفرادي؛ لأنّ إفادة لفظ الكلّ للعموم المجموعي أو الأفرادي تابعة لموارد الاستعمال، فإنْ كان مورد استعماله ومدخول لفظ الكلّ أُمورَ ذات الأفراد، مثل قوله: كلّ دابة رزقها علىٰ الله تعالىٰ، يفيد العموم الأفرادي، وإنْ كان مدخوله ذا أجزاء يفيد العموم المجموعي، كقولك: أكلت الرغيف كلّه، أي: مجموعه.

وهنا كلام للمرحوم غلام رضاؒ لا يخلو ذكره عن فائدة، حيث قال: بيان ما فيه يتوقّف علىٰ شرح حال لفظ الكلّ بحسب الوضع، فنقول:

إنّه ليس بمشترك لفظي بين الكلّ المجموعي والأفرادي، ولا حقيقة خاصة في

نعم، لو قامت قرينةٌ علىٰ إرادة المتعدّد من الموصول ـ بأنْ أُريد أنّ الأفعال التي لا يدرك كلّها، كإكرام زيد وإكرام عمرو، وإكرام بكر، لا يترك كلّها ـ كان لما احتمله وجهٌ، لكنّ لفظ الكلّ حينئذٍ ـ أيضاً ـ مجموعي لا أفرادي، إذ لو حمل علىٰ الأفرادي كان المراد: «ما لا يدرك شيء منها لا يترك شيء منها»، ولا معنى له.

أحدهما، بل التحقيق أنّه مشترك معنوي بينهما، لأنّه وضع للدلالة علىٰ الإحاطة وصفة الكثرة في مدخوله، فإنْ كان المأخوذ في مدخوله الوحدة الشخصيّة، فهو للعموم المجموعي، كما إذا أُضيف إلىٰ فعل المكلّف حال إرادة المصداق الخارجي منه، وكذلك لفظ زيد مثلاً فإنّ كلّه عبارة عن مجموعه.

وإنْ كانت الوحدة المأخوذة في مدخوله جنسية، فهو للعموم الأفرادي، كما إذا أُضيف إلىٰ الرقبة أو فعل المكلّف إذا أُريد منه الجنس، وكلّ من هذين؛ تارة: يكون أخذه في الكلام من باب الموضوعيّة، وأُخرىٰ: من باب المرآتيّة.

ونعني بالأُولىٰ ما جعل طرف النسبة في الكلام صفة العموم من حيث هو، وبالثانية ماكان طرف النسبة فيه هو الأفراد وأخذ العموم من جهة كونه مرآة لحالها.

والفرق بين كلّ من الأفرادي والمجموعي، وبين المرآتي والموضوعي، أنّ الأوّلين بحسب الوضع والأخيرين بحسب الاستعمال وإرادة المتكلّم.

مثال المرآتي قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾[1]، ومثال الموضوعي قوله: ما كلّ ما يتمنىٰ المرء يدركه[2]. إذا عرفت هذا فنقول:

إنّ لفظ الكلّ في الحديث الشريف إنْ كان من باب عموم السلب، فالمحذور وارد سواء كان الكلّ مجموعياً أو أفرادياً، وإنْ كان من باب سلب العموم، فهو غير وارد علىٰ التقديرين. انتهىٰ.

(نعم، لو قامت قرينةٌ علىٰ إرادة المتعدّد من الموصول ـ بأنْ أُريد أنّ الأفعال التي لا يدرك كلّها، كإكرام زيد وإكرام عمرو، وإكرام بكر، لا يترك كلّها ـ كان لما احتمله) من إرادة الأفراد لا الأجزاء (وجهٌ، لكنّ لفظ الكلّ حينئذٍ ـ أيضاً ـ مجموعي لا أفرادي، إذ لو حمل علىٰ

---

(١) لقمان: ١٨.

(٢) ديوان المتنبي ٢: ٤٦٩.

فما ارتكبه في احتمال العموم الأفرادي ممّا لا ينبغي له، لم ينفعه في شيء.

الأفرادي كان المراد: «ما لا يُدرك شيء منها لا يترك شيء منها» ولا معنىٰ له) لكونه مستلزماً للتكليف بغير المقدور، إلّا أنّ هذا المحذور مبنيّ علىٰ عموم السلب.

وأمّا علىٰ فرض سلب العموم، فلا يلزم المحذور المذكور؛ لأنّ مفاد قوله: (ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه)[1] هو ما لا يتمكّن المكلّف من إتيان أفراده لا يترك جميع أفراده، بل يجب عليه إتيان ما يتمكّن منه من الأفراد.

ولهذا أورد علىٰ المصنّف‌ﷺ أكثر الشارحين بأنّه‌ﷺ فرّق بين العامّ المجموعي والأفرادي، وبين عموم السلب وسلب العموم.

حيث زعم أنّ «كلّه» إنْ كان مجموعيّاً يفيد سلب العموم، فيصح المعنىٰ حينئذ، وفي شرح الأُستاذ الاعتمادي «يفيد عموم السلب» بدل سلب العموم، ولعلّه خطأ من المطبعة.

وإنْ كان العموم في «كلّه» أفراديّاً يفيد عموم السلب فيفسد المعنىٰ حينئذ، وفي شرح الأُستاذ الاعتمادي «يفيد سلب العموم ويفسد المعنىٰ» خطأ.

ثمّ قال: وليس كذلك، بل الخبر لعموم السلب سواء كان «كلّ» مجموعيّاً مربوطاً بالمركّب أو أفراديّاً مربوطاً بالعامّ، كما أنّه لو كان لسلب العموم كان فاسداً سواء كان مجموعيّاً أو أفراديّاً. انتهىٰ.

ثمّ الصحيح، بل الخبر لسلب العموم بدل «لعموم السلب»، وكذلك الصحيح في قوله: «لسلب العموم» هو لعموم السلب، وكذلك قوله «علىٰ زعم المصنّف‌ﷺ لسلب العموم الذي لا معنىٰ له».

والحقّ هو لعموم السلب الذي لا معنىٰ له، ولعلّ هذه الاشتباهات من المطبعة حسب الطبعة الموجودة لديّ، وإلّا فالأمر واضح لا يخفىٰ علىٰ مثل أُستاذ هذا الفن.

(**فما ارتكبه في احتمال العموم الأفرادي ممّا لا ينبغي له**)، إذ يلزم حينئذ التكليف بغير المقدور علىٰ فرض عموم السلب، كما زعم المصنّف‌ﷺ، مضافاً إلىٰ ذلك (**لم ينفعه في شيء**) لِما عرفت من أنّ المراد بالموصول هو فعل المكلّف، فكلّه هو مجموعه، فينطبق

---

(١) غوالي اللآلئ ٤: ٢٠٧/٥٨.

فثبت ممّا ذكرنا: أنّ مقتضىٰ الإنصاف تماميّة الاستدلال بهذه الروايات، ولذا شاع بين العلماء ـ بل جميع الناس ـ الاستدلالُ بها في المطالب، حتىٰ أنّه يعرفه العوام، بل النسوة والأطفال.

ثمّ إنّ الرواية الأُولىٰ[1] والثالثة[2] وإنْ كانتا ظاهرتين في الواجبات إلّا أنّه يُعلم جريانهما في المستحبّات بتنقيح المناط العرفي، مع كفاية الرواية الثانية[3] في ذلك.

علىٰ الأجزاء، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(فثبت ممّا ذكرنا: أنّ مقتضىٰ الإنصاف تماميّة الاستدلال بهذه الروايات، ولذا شاع بين العلماء ـ بل جميع الناس ـ الاستدلالُ بها في المطالب، حتىٰ أنّه يعرفه العوام، بل النسوة والأطفال).

(ثمّ إنّ الرواية الأُولىٰ والثالثة وإنْ كانتا ظاهرتين في الواجبات).

أمّا ظهور الرواية الأُولىٰ في الوجوب، فلأجل الأمر في قولهﷺ: (فأتوا)، وأمّا ظهور الرواية الثالثة في الوجوب، فلما تقدّم من قوله: (لا يترك) ظاهر في حرمة الترك ووجوب الإتيان.

(إلّا أنّه يُعلم جريانهما في المستحبّات بتنقيح المناط العرفي)، أي: يفهم العرف منهما المناط.

(مع كفاية الرواية الثانية في ذلك)، فإنّها تشمل الواجبات والمستحبات، إلّا أنْ يقال: إنّ الرواية الثانية كالثالثة ظاهرة في الوجوب، إذ لا فرق بين قولهﷺ: (لا يسقط) في الرواية الثانية، وبين قولهﷺ: (لا يترك) في الرواية الثالثة في الظهور.

فحينئذ فقد فرّق المصنّفﷺ بين شيئين لا فارق بينهما، وكيف كان، فقد ثبت بهذه الروايات أصلٌ ثانويٌ في الجزاء وهو وجوب الاحتياط، فإذاكان مقتضىٰ الأصل الأوّلي في المقام هو البراءة كان مقتضىٰ الأصل الثانوي مخالفاً لها.

وإنْ قلنا: بكون المقام من موارد الاستصحاب ـ كما هو مقتضىٰ القول الثاني في المسألة

---

(١) غوالي اللآلئ ٤: ٥٨ / ٢٠٦.

(٢) غوالي اللآلئ ٤: ٥٨ / ٢٠٧.

(٣) غوالي اللآلئ ٤: ٥٨ / ٢٠٥.

وأمّا الكلام في الشروط:

فنقول: إنّ الأصل فيها ما مرّ في الأجزاء من كون دليل الشرط إذا لم يكن فيه إطلاق عامّ بصورة التعذّر وكان لدليل المشروط إطلاق، فاللازم الاقتصار في التقييد علىٰ حصول التمكّن من الشرط.

وأمّا القاعدةُ المستفادةُ من الروايات المتقدّمة، فالظاهرُ عدمُ جريانها.

أمّا الأُولىٰ والثالثة، فاختصاصها بالمركّب الخارجي واضحٌ.

وأمّا الثانية، فلاختصاصها ـ كما عرفت سابقاً ـ بالميسور الذي كان له مقتضٍ للثبوت

- كان مقتضىٰ الأصل الثانوي موافقاً له.

(وأمّا الكلام في الشروط:

فنقول: إنّ الأصل فيها ما مرّ في الأجزاء من كون دليل الشرط إذا لم يكن فيه إطلاق عامّ بصورة التعذّر وكان لدليل المشروط إطلاق، فاللازم الاقتصار في التقييد علىٰ حصول التمكّن من الشرط) فلا يسقط المشروط بتعذّر الشرط نظراً إلىٰ إطلاق دليل المشروط، فيكون الشرط مختصاً بصورة التمكّن.

قال المحقّق الاشتياني ﵀ في هذا المقام: إنّ حقّ التحرير في المقام أنْ يقول:

«إنّ الأصل فيها ما مرّ من الرجوع إلىٰ البراءة أو الاستصحاب علىٰ الوجهين فيرجع إليه، إذا لم يكن لدليل المشروط إطلاق يرجع إليه، أو كان له إطلاق لا يرجع إليه من جهة إطلاق دليل الشرط، فإنّه لا يرجع إلىٰ الأصل في الصورتين، فإنّ ما أفاده بقوله: (من كون دليل الشرط ... إلىٰ آخره) لا يمكن أنْ يجعل بياناً للأصل، إلّا أنْ يجعل المراد من الأصل الأصل الثانوي المستفاد من دليل المشروط، فلابدّ أنْ يعتدّ بالأصل الثانوي». انتهىٰ.

(وأمّا القاعدةُ المستفادة من الروايات المتقدّمة، فالظاهرُ عدمُ جريانها، أمّا الأُولىٰ والثالثة، فاختصاصها بالمركّب الخارجي واضحٌ) أمّا اختصاص الأُولىٰ فبقرينة «من» التبعيضيّة، وأمّا اختصاص الثالثة فلما عرفت من ظهور لفظ «الكلّ» في العموم المجموعي، فهاتان الروايتان لا تجريان في الشروط لعدم كونها من الأجزاء الخارجيّة.

(وأمّا الثانية، فلاختصاصها ـ كما عرفت سابقاً ـ بالميسور الذي كان له مقتضٍ للثبوت) وعدم السقوط ولو بالمسامحة العرفيّة، بأنْ يكون ما بقي من المركّب متّحداً معه قبل

حتىٰ ينفي كون المعسور سبباً لسقوطه.

ومن المعلوم أنّ العمل الفاقد للشرط ـ كالرقبة الكافرة مثلاً ـ لم يكن المقتضي للثبوت فيه موجوداً حتىٰ لا يسقط بتعسّر الشرط، وهو الإيمان.

التعذّر، فوجوبه يكون باقياً من غير التفات إلىٰ كونه نفسيّاً أو غيريّاً، كما عرفت في تعذّر الأجزاء، والمقتضي بهذا المعنىٰ غير ثابت في تعذّر الشروط، وذلك لعدم صدق بقاء وجوب الرقبة علىٰ الرقبة الكافرة فيما إذا كان الواجب عتق الرقبة المؤمنة، ثمّ تعذّر الشرط وهو وصف الايمان، لأنّ الرقبة الكافرة مباينة للرقبة المؤمنة في نظر العرف، وليست متّحدة معها حتىٰ يقال: لا يسقط الميسور الذي هو الكافرة بالمعسور الذي هو المؤمنة.

وللمحقّق الاشتياني‌ﷺ كلام لا يخلو ذكره عن فائدة، حيث قال في شرح كلام المصنّف‌ﷺ (وأمّا الثانية، فلاختصاصها ... إلىٰ آخره): «قد عرفت أنّ الثبوت في الجملة كافٍ في صدق الرواية بناءً علىٰ حملها علىٰ الإنشاء، والمشروط كان واجباً عند التمكّن من شرطه بالوجوب الغيري أو القدر المشترك، وإنْ كان واجباً بالوجوب النفسي من حيث كونه مشروطاً، وهذا المقدار كافٍ، مع أنّه لم يعلم المراد من الاختصاص الذي أفاده.

فإنْ كان المراد من المقتضي هو الدليل عليه، فلا بدّ من أنْ يحمل الرواية علىٰ ما إذا كان لدليل المشروط ظهور من عموم، أو إطلاق يقتضي ثبوته مع تعذّر الشرط، بشرط عدم ظهور لدليل الشرط يقتضي شرطيّته مع التعذّر أيضاً.

وإنْ كان المراد منه المصلحة المقتضية لإيجابه مع تعذّر الشرط، فلا يعلم به مع قطع النظر عن إعلام الشارع حتىٰ في تعذّر الجزء، كما هو ظاهر.

وإنْ كان المراد منه ما أرادوا منه في باب الاستصحاب من اختصاصه عند جمع من المحقّقين منهم شيخنا‌ﷺ بما إذا كان المقتضي موجوداً في الزمان اللاحق، ووقع الشكّ في بقاء المستصحب من جهة الشكّ في رافعه، ففيه أنّ المقتضي بهذا المعنىٰ غير متحقّق حتىٰ في تعذّر الجزء.

وإنْ كان المراد اتحاد ما حكم بثبوته سابقاً ولاحقاً، فإنْ أُريد الاتحاد بحسب الدّقة العقليّة فهو غير متحقّق في المقامين مع ملاحظة اعتبار المتعذّر في السابق.

وإنْ أُريد الاتحاد بحسب العرف ولو مسامحة، فهو غير مطّرد في الموضعين، وهذا هو

هذا، ولكنّ الإنصافَ جريانُها في بعض الشروط التي يحكم العرفُ ولو مسامحة باتحاد المشروط الفاقد لها مع الواجد لها، ألا ترىٰ أنّ الصلاة المشروطة بالقبلة أو الستر، أو الطهارة إذا لم يكن فيها هذه الشروط كانت عند العرف هي التي فيها هذه الشروط؛ فإذا تعذّر أحدُ هذه صدق الميسورُ علىٰ الفاقد لها. ولولا هذه المسامحة لم يجر الاستصحابُ بالتقرير المتقدّم.

نعم، لو كان بين واجد الشرط وفاقده تغايرٌ كلّي في العرف، نظير الرقبة الكافرة بالنسبة إلىٰ المؤمنة، أو الحيوان الناهق بالنسبة إلىٰ الناطق، وكذا ماء غير الرمّان بالنسبة إلىٰ ماء الرمّان، لم تجر القاعدةُ المذكورة.

وممّا ذكرنا يظهر ما في كلام صاحب الرياض، حيث بنىٰ وجوبَ غسل الميّت بالماء القَراح

المراد ظاهر أكما يكشف عنه قوله: (ولكنّ الإنصافَ جريانُها ... إلىٰ آخره)». انتهىٰ.

(ولكنّ الإنصاف جريانُها في بعض الشروط التي يحكم العرفُ ولو مسامحة باتحاد المشروط الفاقد لها مع الواجد لها).

وحاصل كلام المصنّف ﷺ هو التفصيل في جريان الرواية الثانية، بمعنىٰ أنّها تجري في بعض الشروط دون البعض، فتجري في الشروط التي تكون متّحدة مع المشروط في نظر العرف، كالقبلة والستر والطهارة، حيث تكون الصلاة الفاقدة بعد تعذّر بعضها هي عين الصلاة الواجدة لها، فيصدق الميسور علىٰ الفاقدة، وهذا بخلاف بعض الشروط، كالإيمان للرقبة حيث تكون الرقبة المؤمنة مباينة للكافرة، فلا يصدق ـ حينئذ ـ الميسور علىٰ الكافرة.

(ولولا هذه المسامحة لم يجرِ الاستصحاب بالتقرير المتقدّم) لاشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب الثابت بالمسامحة العرفيّة، كما عرفت وقد ظهر ممّا ذكر أنّ في المسألة ثلاثة احتمالات:

الأوّل: هو كون الشروط في حكم الأجزاء مطلقاً.

والثاني: عدم كون الشروط كالأجزاء مطلقاً.

والثالث: هو التفصيل المذكور.

(وممّا ذكرنا يظهر ما في كلام صاحب الرياض ... إلىٰ آخره). ولا بدّ من نقل عبارة

بدل ماء السّدر، علىٰ أنّ ليس الموجودُ في الرواية الأمرَ بالغسل بماء السّدر علىٰ وجه التقييد، وإنّما الموجود: (وليكن في الماء شيء مِنَ السّدر)[1].

الرياض، كي يتّضح مايرد علىٰ كلامه، أمّا عبارته كما في الأوثق وبحر الفوائد والتنكابني، فهي إنّه قال في الرياض ـ عند شرح قول المحقّق‏ﷺ «ولو تعذّر السّدر والكافور كفت المرّة بالقراح عند المصنّف‏ﷺ وجماعة لفقد المأمور به بفقد جزئه» ـ ما هذا لفظه:

«وهو بعد تسليمه، كذلك إذا دلّت الأخبار علىٰ الأمر بالمركّب، وليس كذلك لدلالة أكثرها، وفيها الصحيح وغيره علىٰ الأمر بتغسيله بماءٍ وسدر، فالمأمور به شيئان متمايزان وإنْ امتزجا في الخارج، وليس الاعتماد في إيجاب الخليطين علىٰ ما دلّ علىٰ الأمر بتغسيله بماء السّدر خاصّة حتىٰ يرتفع الأمر بارتفاع المضاف إليه، وبعد تسليمه لا نسلّم فوات الكلّ بفوات الجزء بعد قيام الرواية المعتبرة بإتيان الميسور، وعدم سقوطه بالمعسور، وضعفها بعمل الأصحاب طرّاً مجبور، فإذن الأقوىٰ وجوب الثلاث بالقراح وفاقاً لجماعة». انتهىٰ كلامه.

وقد نقله المصنّف‏ﷺ بالمعنىٰ حيث قال:

بأنّ حكم صاحب الرياض بوجوب غسل الميت بالماء القراح بدل ماء السدر مبنيّ علىٰ أنّه (ليس الموجودُ في الرواية الأمرَ بالغسل بماء السّدر علىٰ وجه التقييد، وإنّما الموجود: (وليكن في الماء شيء مِنَ السّدر)).

وقوله‏ﷺ: (الميسور لا يسقط بالمعسور)[2] إنّما يجري فيما إذا كان الموجود في الرواية الأمر بالغسل علىٰ وجه التقييد، أي: يجب الغسل بماء السّدر، كي يفيد الجزئيّة أو الشرطيّة حتىٰ ينتفي المركّب أو المشروط بانتفاء الجزء أو الشرط، إلّا أنّ الأمر ليس كذلك، فإنّ المستفاد من الأخبار هو كون شيء من السّدر في الماء واجباً في واجب، فيكون الواجب شيئين، وهما الغسل وخلط السّدر، ولا يسقط أحدهما بتعذّر الآخر، فلا يسقط الأوّل بتعذّر الثاني. هذا تمام الكلام فيما أفاده صاحب الرياض‏ﷺ في هذا المقام.

وأمّا توضيح مافيه فقد أشار إليه‏ﷺ بقوله:

---

(١) التهذيب ٢: ٤٤٦/١٤٤٤. الوسائل ٢: ٤٨٣، أبواب غسل الميت، ب ٢، ح ٧.

(٢) غوالي اللآلئ ٤: ٥٨/٢٠٥.

توضيح ما فيه: أنّه لا فرقَ بين العبارتين، فإنّه إنْ جعلنا ماء السّدر من القيد والمقيّد، كان قوله: (وليكن فيه شيء من السّدر) كذلك، وإنْ كان من إضافة الشيء إلىٰ بعض أجزائه كان الحكمُ فيهما واحداً.

ودعوىٰ: «أنّه من المقيّد، لكن لمّا كان الأمرُ الواردُ بالمقيّد مستقلّاً، فيختصُّ بحال التمكّن ويسقط حالَ الضرورة، وتبقىٰ المطلقاتُ غيرَ مقيّدة بالنسبة إلىٰ الفاقد».

(**توضيح ما فيه: أنّه لافرقَ بين العبارتين**)، أي: اغسل الميت بماء السّدر، أو وليكن في الماء شيء من السّدر؛ لأنّ مفاد كلا التعبيرين هو وجوب الغسل بالماء الممتزج بالسّدر، فإنْ جعل من قبيل القيد والمقيّد، لا تجري فيه قاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور؛ لاختصاصها بالمركّب الخارجي، وإنْ جعل من قبيل المركّب الخارجي، تجري فيه القاعدة المزبورة.

وبعبارة أُخرىٰ، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي قوله: (يجب الغسل وليكن فيه شيء من السّدر) في قوة (يجب الغسل بماء السّدر) فالعبارتان؛ إمّا تفيدان الشرطيّة، فبتعذّر السّدر يسقط وجوب الغسل رأساً لمباينة ماء السّدر مع القراح، فلا تجري قاعدة الميسور، ولا الاستصحاب، وإمّا تفيدان الجزئيّة، فبتعذّر الجزء لا يسقط الغسل رأساً لجريانهما.

وكيف كان، فالواجب ليس إلّا شيئاً واحداً وهو الغسل، ومتعلّق الحكم مقيّدٌ أو مركّبٌ من شيئين ممتزجين لا شيئان متمايزان، كما زعمه صاحب الرياض‏ﷺ، فما ذكره صاحب الرياض‏ﷺ من الفرق بين (يجب الغسل بماء السّدر) علىٰ نحو التقييد وبين (وليكن في الماء شيء من السّدر) لا يرجع إلىٰ محصّل صحيح. هذا تمام الكلام في توضيح الايراد علىٰ صاحب الرياض.

(**ودعوىٰ: «أنّه من المقيّد، لكن لمّا كان الأمرُ الواردُ بالمقيّد مستقلّاً، فيختصّ بحال التمكّن ويسقط حال الضرورة، وتبقىٰ المطلقاتُ غير مقيّدة بالنسبة إلىٰ الفاقد»**).

وحاصل الدعوىٰ، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي أنّه لو سلّمنا إنّ السّدر شرط علىٰ كلا التعبيرين وليس واجباً مستقلّاً أمكن أنْ يقتصر في تقييد المشروط به بحال التمكّن منه، فيتمسّك عند التعذّر بإطلاق الأمر المتعلّق بالمشروط؛ لأنّ الشرط والمشروط إذا وقعا تحت أمر واحد ـ نحو «يجب الغسل بماء السّدر» ـ لا ينتفي المشروط بانتفاء الشرط.

مدفوعةٌ: بأنّ الأمر في هذا المقيّد للارشاد وبيان الاشتراط، فلا يسقط بالتعذّر، وليس مسوقاً لبيان التكليف، إذ التكليفُ المتصوّرُ هنا هو التكليف المقدّمي، [لأنّ جعل السّدر في الماء مقدّمةٌ للغسل بماء السّدر المفروض فيه عدم التركيب الخارجي، لا جزء خارجي له حتىٰ يسقط عند التعذّر].

وتقييدُه بحال التمكّن ناشيء من تقييد وجوب ذيها، فلا معنىٰ لإطلاق أحدهما وتـقييد الآخر، كما لا يخفىٰ علىٰ المتأمّل.

(مدفوعةٌ: بأنّ الأمر في هذا المقيّد للإرشاد وبيان الاشتراط، فلا يسقط بالتعذّر).

أي: بتعذّر الشرط، بل يسقط من جهة سقوط الأمر بـالمشروط لأجـل تـعذّر شـرطه المطلق، فحينئذٍ يكون سقوط الأمر بالشرط تابعاً لسقوط الأمر بالمشروط، كما أنّ وجوده تابع لوجوده، فما ذكر في الدعوىٰ من انتفاء الأمر بالشرط دون المشروط مبني علىٰ أنْ يكون الأمر بالشرط مسوقاً لبيان التكليف المستقل حتىٰ يسقط بـالتعذّر مـع بـقاء الأمـر بالمشروط وهو الغسل، وليس كذلك، كما أشار إليه ﷺ بقوله:

(وليس مسوقاً لبيان التكليف، إذ التكليفُ المتصوّرُ هنا هو التكليف المقدّمي).

فهذا الأمر؛ إمّا لمجرد الإرشاد، كما ذكر، وإمّا للتكليف المقدّمي، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(لأنّ جعل السّدر في الماء مقدّمةٌ للغسل بماء السدر) فيكون الأمر بجعل السّدر في الماء مقدّمياً، كالأمر بالطهارة بالنسبة إلىٰ الصلاة، ثمّ المفروض في الغسل بماء السّدر هو عدم التركيب الخارجي، إذ قد فرض بحسب الدعوىٰ المذكورة كون السّدر شرطاً وقيداً لا جزءً.

(لا جزء خارجي له حتىٰ يسقط عند التعذّر).

أي: ليس جعل السّدر في الماء من باب كونه جزءً خارجياً للغسل حتىٰ يسقط بالتعذّر، ويبقىٰ الأمر بأصل الغسل لأجل قاعدة (الميسور لا يسقط بالمعسور).

فالمتحصّل من جميع ما ذكر، هو أنّ الأمر بالسّدر لا يخلو من أحد احتمالين:

الأول: كونه للإرشاد إلىٰ تقييد الواجب به.

والثاني: كونه مقدّمياً، وعلىٰ التقديرين لا يسقط بـالتعذّر، بـل يسـقط بسـقوط الأمـر بالمشروط، أو بذي المقدّمة.

ويمكن أنْ يستدلّ علىٰ عدم سقوط المشروط بتعذّر شرطه برواية عبدالأعلىٰ مولىٰ آل سام، قال: قلتُ لأبي عبد اللّهعليه السلام: عثرتُ فانقطعَ ظُفري فَجَعلتُ علىٰ إصبعي مرارةً، فكيف أصنعُ بالوضوء؟ قال: (يُعرَفُ هذا وأشباهُه من كتابِ اللّه عزّوجلّ: ﴿ما جَعَلَ عَلَيكُم فِي الدِّينِ مِن حَرَجٍ﴾[1]، امسَح عَلَيهِ)[2].

فإنّ معرفةَ حكم المسألة ـ أعني: المسح علىٰ المرارة من آية نفي الحرج ـ متوقفةٌ علىٰ كون تعسّر الشرط غيرَ موجب لسقوط المشروط، بأنْ يكون المنفي بسبب الحرج مباشرةَ اليد الماسحة للرجل الممسوحة، ولا ينتفي بانتفائه أصلُ المسح المستفاد وجوبُه من آية الوضوء[3].

(ويمكن أنْ يستدلّ علىٰ عدم سقوط المشروط بتعذّر شرطه برواية عبدالأعلىٰ مولىٰ آل سام، قال: قلت لأبي عبداللهعليه السلام: عثرت فانقطع ظفري فجعلت علىٰ إصبعي مرارة، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: (يُعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزّوجلّ: ﴿ما جَعَلَ عَلَيكُم فِي الدِّينِ مِن حَرَجٍ﴾، امسح عليه).

ثمّ يبين المصنّفقدس سره تقريب الاستدلال بالآية المذكورة علىٰ أنّ سقوط الشرط بالتعذّر لايوجب سقوط المشروط بقوله:

(فإنّ معرفة حكم المسألة ـ أعني: المسح علىٰ المرارة من آية نفي الحرج ـ متوقفة علىٰ كون تعسّر الشرط غير موجب لسقوط المشروط).

بمعنىٰ أنّ المسح علىٰ المرارة مستفاد من آية نفي الحرج بعد ضمّ قاعدة الميسور، ولولا انضمام القاعدة إلىٰ الآية لما يدلّ نفي الحرج المستفاد من الآية علىٰ وجوب المسح علىٰ المرارة المستلزم لسقوط اعتبار مباشرة الماسح للممسوح في المسح؛ لأنّ نفي الحرج كما يدلّ علىٰ نفي اعتبار المباشرة لكونه حرجيّاً، كذلك يدلّ علىٰ سقوط أصل المسح، لكون نفي المسح مستلزماً لنفي الحرج، فتعيين نفي اعتبار المباشرة وكون المسح علىٰ المرارة لا يتحقّق إلّا بضمّ قاعدة (الميسور لا يسقط بالمعسور) إلىٰ الآية المذكورة،

---

(١) الحج: ٧٨.

(٢) الكافي ٣: ٣٣/٤. الوسائل ١: ٤٦٤، أبواب الوضوء، ب ٢٩، ح ٥.

(٣) المائدة: ٦.

إذ لو كان سقوطُ المعسور ـ وهي المباشرة ـ موجباً لسقوط أصل المسح، لم يمكن معرفةُ وجوب المسح علىٰ المرارة من مجرّد نفي الحرج؛ لأنّ نفي الحرج يدلّ علىٰ سقوط المسح في هذا الوضوء رأساً، فيحتاج وجوب المسح علىٰ المرارة إلىٰ دليل خاصّ.

فرعان:

الأوّل: لو دار الأمرُ بين ترك الجزء وترك الشرط ـ كما في ما إذا لم يتمكّن من الإتيان بزيارة عاشوراء بجميع أجزائها في مجلس واحد، علىٰ القول باشتراط اتحاد المجلس فيها ـ فالظاهرُ تقديم ترك الشرط، فيأتي بالأجزاء تامّة في غير المجلس، لأنّ فوات الوصف أوْلىٰ من فوات الموصوف، ويحتمل التخيير.

وقد أشار إليه ﷺ بقوله:

(إذ لو كان سقوط المعسور ـ وهي المباشرة ـ موجباً لسقوط أصل المسح، لم يمكن معرفة وجوب المسح علىٰ المرارة من مجرّد نفي الحرج) المستفاد من آية نفي الحرج؛ لأنّ نفي الحرج ـ حينئذ ـ يدلّ علىٰ سقوط أصل المسح في هذا الوضوء لا علىٰ وجوب المسح علىٰ المرارة، بل وجوبه عليها يحتاج إلىٰ دليل آخر، كما أشار إليه ﷺ بقوله:

(فيحتاج وجوب المسح علىٰ المرارة إلىٰ دليل خاصّ) وحيث لم يبيّن الإمام ﷺ دليلاً خاصّاً علىٰ وجوب المسح علىٰ المرارة، بل أحاله إلىٰ آية نفي الحرج، ثمّ حكم علىٰ المسح علىٰ المرارة، فيعلم من ذلك عدم انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بالتعذّر.

(فرعان) متفرعان علىٰ عدم سقوط الكلّ أو المشروط، بتعذّر الجزء في الأوّل والشرط في الثاني:

(الأوّل: لو دار الأمر بين ترك الجزء وترك الشرط) بأنْ يكون المكلّف غير قادر علىٰ الجمع، فيدور الأمر بين ترك أحدهما، وإذا كان الأمر كذلك (فالظاهر تقديم ترك الشرط) علىٰ ترك الجزء، فيجب علىٰ المكلّف إذا لم يتمكّن من إتيان زيارة عاشوراء بجميع أجزائها في مجلس واحد ـ علىٰ القول باشتراط اتحاد المجلس فيها ـ الإتيان بأجزائها تامّة في غير المجلس.

(لأنّ فوات الوصف أوْلىٰ من فوات الموصوف).

والمقصود من الوصف هو الشرط ومن الموصوف هو الجزء، لأنّ ملاحظة الشرط

الثاني: لو جعل الشارع للكلّ بدلاً اضطراريّاً، كالتيمّم، ففي تقديمه علىٰ الناقص وجهان: من أنّ مقتضىٰ البدليّة كونُه بدلاً عن التامّ، فيُقدّم علىٰ الناقص كالمُبدل.

ومن أنّ الناقص حال الاضطرار تامّ، لانتفاء جزئيّة المفقود، فيقدّم علىٰ البدل كالتامّ.

وتصوره متأخرة عن ملاحظة الجزء وتصوره، فإنّ الشرط يعتبر في المشروط بعد كونه مشروطاً، ولا يعقل أنْ يصير مشروطاً إلّا بعد ملاحظة الجزء، فما هو المتأخر في التصور متقدّم في السقوط.

إلّا أنْ يقال: بأنّ التأخر في التصور لا يدلّ علىٰ تقدّمه في مقام السقوط، بل العبرة في باب التزاحم هو الأخذ بما هو الأهمّ منهما وترك غيره، أو التخيير إنْ لم يكن أحدهما أوْلىٰ بالترك من الآخر، كما أشار إليه بقوله:

(ويحتمل التخيير). هذا تمام الكلام في الفرع الأوّل.

وأمّا الفرع الثاني، فهو ما أشار إليه بقوله:

(الثاني: لو جعل الشارع للكلّ بدلاً اضطراريّاً، كالتيمّم، ففي تقديمه علىٰ الناقص وجهان).

وجه تقديم البدل -كالتيمّم- علىٰ الناقص -كالوضوء الناقص- هو: أنّ مقتضىٰ البدليّة كونه بدلاً عن التامّ، فيقدّم علىٰ الناقص كتقديم نفس التامّ عليه، كما أشار إليه بقوله:

(فيقدّم علىٰ الناقص كالمبدل).

ووجه عدم تقديم البدل علىٰ الناقص، هو أنّ الناقص حال الاضطرار وتعذّر الجزء تامّ؛ وذلك لما تقدّم من سقوط جزئيّة المفقود بالتعذّر، وعدم سقوط المركّب به فيكون الباقي بمنزلة التامّ، فكما أنّ التامّ يتقدّم علىٰ البدل، كذلك يتقدّم الناقص عليه لحكومة دليل الاجتزاء بالناقص حال تعذّر الجزء علىٰ دليل البدل الاضطراري؛ لأنّ لازم الاجتزاء بالناقص هو كونه تامّاً، فلا تصل النوبة إلىٰ البدل الاضطراري.

نعم، يردّ علىٰ ما ذُكِر ما ذَكَره المرحوم غلام رضا في هذا المقام، حيث قال: أقول فيه: إنّه إنْ أراد بقوله: هذا أنّه تامّ حقيقة، فهو بمحلّ المنع، وإنْ أراد أنّه

وتدلّ عليه رواية عبدالأعلى[١] المتقدّمة.

الأمر الثالث: لو دار الأمر بين الشرطيّة والجزئيّة، فليس في المقام أصـل كـلّي يـتعيّن

تامّ تنزيلاً وجعلاً من الشارع، فهو مسلّم لكنّه حينئذٍ بمثابة البدل، فيكون في عرض البدل الآخر، فلا مرجّح لتقدّم أحدهما على الآخر.

فإنْ قُلتَ: إنّ المستكشف من قاعدة الميسور بثبوت التوسعة في أفراد المبدل وكونه مطلوباً على وجه التعدّد، فلا يجوز أنْ يصار إلى البدل إلّا بعد تعذّر المبدل بجميع أفراده، ألا ترى أنّ الاستغفار في الكفّارة بدل من العتق، ولايصار إليه إلّا بعد تعذّر العتق بالنسبة إلى جميع أفراد الرقبة.

قُلتُ: *أوّلاً*: نمنع الاستكشاف المزبور. لماذا لا تكون تلك القاعدة بمحلّ إثبات التكليف مستقلاً؟

وثانياً: بعد التسليم أنّه لا يمتنع أنْ يجعل الشارع بدل الشيء مقدّماً على الفرد الناقص منه، وحينئذٍ فلا يتمّ ما ذكر إلّا إذا علم من دليل البدل أنّه جعل الشارع بدلاً لكلّ من الفرد التامّ والناقص، وحينئذ فلا يصار إلى البدل إلّا بعد تعذّر كليهما، وفي صورة الشكّ لابدّ من التخيير الظاهري إنْ لم يمكن الاحتياط، وإلّا فالمرجع هو الاحتياط. انتهى.

(وتدلّ عليه رواية عبد الأعلى المتقدّمة)، أي: يدلّ على تقديم الناقص كالتامّ على البدل الاضطراري رواية عبد الأعلى المتقدّمة، لكن إذا كان الناقص ناقصاً بحسب الشرط لا بحسب الجزء، إذ موردها تعذّر الشرط، كما عرفت، بل يدلّ على ذلك مطلق الروايات السابقة، مثل قوله عليه السلام: (ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه) وغيره، بناءً على حكومتها على أدلّة ثبوت البدل.

(الأمر الثالث) في دور الأمر بين الشرطيّة والجزئيّة، ولابدّ من بيان أمرين:

أحدهما: بيان تصوير الأمر بين الشرطيّة والجزئيّة.

وثانيهما: بيان مقتضى الأصل فيه.

أمّا الأوّل، فيحتاج إلى بيان معنى الجزء والشرط، فيقال: إنّ الجزء ما يكون داخلاً في

---

(١) الكافي ٣: ٣٣/٤. الوسائل ١: ٤٦٤، أبواب الوضوء، ب٢٩، ح٥.

به أحدهما، فلابدّ من ملاحظة كلّ حكم يترتّب علىٰ أحدهما وأنّه موافق للأصل أو مخالف.

ماهيّة المأمور به، فيكون من مقولة الفعل؛ لأنّ العبادة مركّبة من الأفعال.

وأمّا الثاني ـ وهو معنىٰ الشرط ـ فله إطلاقات:

منها: ما استقرّ عليه اصطلاح الأصوليين في مقابل السبب، وهو ما يلزم من عدمه عدم المشروط، ولايلزم من وجوده وجوده.

ومنها: ما يعتبر تلبّس المشروط بجميع أجزائه به، كالطهارة بالنسبة إلىٰ الصلاة حيث اعتبرها الشارع متلبّسة بها، فيجب أنْ تكون حال الطهارة ومتكيّفة بها، كما يجب أنْ تكون متكيّفة بسائر الشروط، كالستر والقبلة وغيرهما، فيكون الشرط ـ حينئذ ـ من مقولة الكيف. وإذا عرفت معنىٰ الشرط والجزء، فنقول في تصوير دوران الأمر بينهما:

إنّ القيام حال الصلاة والاستقرار فيه يمكن أنْ يُجعلا جزئين من الصلاة، ويمكن أنْ يجعل القيام جزءً منها والاستقرار كيفيّة للقيام، وكذلك يمكن أنْ تجعل أجزاء الصلاة والترتيب بينهما والتوالي فيها كلّها جزءً منها، وأنْ يجعل كلّ من الترتيب والتوالي كيفيّة لها، هذا معنىٰ دوران الأمر بين الشرطيّة والجزئيّة.

أمّا الأمر الثاني: ـ وهو مقتضىٰ الأصل ـ فقد أشار إليه؟ بقوله:

(**فليس في المقام أصل كلّي يتعين به أحدهما**)، أي: الشرطيّة أو الجزئيّة، وقد يقال: إنّ مقتضىٰ الأصل العملي هو الشرطيّة بعد جريان أصالة عدم الجزئيّة، ولاتعارض أصالة عدم الشرطيّة؛ وذلك لأنّ الجزء في مقام اللحاظ مقدّم علىٰ الشرط، وذلك لأنّ جاعل المركّب يلاحظ أولاً أجزاءه الخارجيّة ثمّ يلاحظ الشروط التي تكون من الأجزاء الذهنيّة، فحينئذ يرجع الشكّ في الشرطيّة والجزئيّة إلىٰ الشكّ في أنّ الشيء المشكوك لوحظ مقدّماً، لكي يكون جزءً أو مؤخراً حتىٰ يكون شرطاً، والأصل تأخّر الحادث المستلزم للشرطيّة.

هذا تمام الكلام في مقتضىٰ الأصل في المقام، إلّا أنّ الأصل المذكور مثبت ولهذا أعرض عنه المصنّف؟ حيث قال:

(**فليس في المقام أصل ... إلىٰ آخره**)، وعلىٰ هذا (**فلابدّ من ملاحظة كلّ حكم يترتّب علىٰ أحدهما**)، بأنْ يقال بوجوب إتيان الباقي علىٰ فرض كون المشكوك المتعذّر جزءً، إذ قد

الأمر الرابع: لو دار الأمرُ بين كون الشيء شرطاً أو مانعاً، أو بين كونه جزءً أو كـونه زيادة مبطلة.

تقدّم جريان قاعدة الميسور في الجزء وعدم وجوب إتيان الباقي على فرض كون المشكوك المتعذّر شرطاً لعدم جريان القاعدة المزبورة في بعض الشروط، كما عرفت.

(وأنّه موافق للأصل أو مخالف).

الأوّل: كعدم وجوب كون الطمأنينة من شرائط الصلاة، كالقبلة ونحوها حيث يكون من أحكام شرطيّتها.

والثاني: كوجوب كونها من شرائط الصلاة حيث يكون من أحكام جزئيّتها، فعدم الوجوب في الأوّل، موافق للأصل، والوجوب في الثاني، مخالف له، كما في بعض الشروح.

(الأمر الرابع): وهو مشتمل على أمرين:

أحدهما: دوران الأمر بين الشرطيّة والمانعيّة، كما أشار إليه بقوله: **(لو دار الأمر بين كون الشيء شرطاً أو مانعاً)**.

وثانيهما: دوران الأمر بين الجزئيّة والمانعيّة، كما أشار إليه بقوله: **(أو بين كونه جزءً أو كونه زيادة مبطلة)**.

وأمثلة الأمرين والوجوه المتصورة فيهما وإنْ كانت تأتي في كلام المصنّف إلّا أنّ ذكرها إجمالاً لا يخلو عن فائدة، فنقول:

إنّ مثال الجهر بالقراءة في ظهر يوم الجمعة والجهر بالبسملة في الركعتين الأخيرتين على مَنْ يقرأ الفاتحة بدل التسبيحات، مثال لدوران الأمر بين الشرطيّة والمانعيّة.

وتدارك الحمد عند الشكّ فيه بعد الدخول في السورة مثال لدوران الأمر بين الجزئيّة والمانعيّة، لأنّ الحمد بعد الدخول في السورة، كما يحتمل أنْ يكون جزءً كذلك يحتمل أنْ يكون زيادة مبطلة، ومنشأ الاحتمالين هو جريان التجاوز وعدمه، بمعنى أنّ كون القراءة الشاملة للحمد والسورة هل هي فعل واحد أو فعلين؟.

فعلى الأوّل لا تجري قاعدة التجاوز؛ لأنّ الشكّ في الحمد بعد الدخول في السورة يكون من الشكّ قبل التجاوز، فيجب الإتيان بالحمد.

في التخيير هنا، لأنّه من دوران الأمر في ذلك الشيء بين الوجوب والتحريم، أو وجوب الاحتياط بتكرار العبادة وفعلها مرّةً مع ذلك الشيء وأُخرىٰ بدونه، وجهان: مثاله الجهرُ بالقراءة في ظهر الجمعة حيث قيل بوجوبه وقيل بوجوب الإخفات وإبطال الجهر، وكالجهر بالبسملة في الركعتين الأخيرتين، وكتدارك الحمد عند الشكّ فيه بعد الدخول في السورة.

فَقَد يُرَجَّحُ الأوّل: أمّا بناءً علىٰ ما اخترناه من أصالة البراءة مع الشكّ في الشرطيّة

وعلىٰ الثاني تجري قاعدة التجاوز، فلا يجوز الإتيان به، فلو أتىٰ به كان زيادة مبطلة.

وكيف كان، فالوجوه المتصوّرة في المقام أربعة كما جاء في بحر الفوائد:

أحدها: الرجوع إلىٰ البراءة وعدم الالتفات إلىٰ العلم الإجمالي باعتبار واحد من الفعل والترك في العبادة، ولو قلنا بالاشتغال في مسألة الأقلّ والأكثر بالنسبة إلىٰ الكثرة الخارجيّة فضلاً عن الذهنيّة.

وثانيها: الالتزام بالاحتياط في المقام وتكرار العبادة وفعلها تارة مع فعل الأمر المردّد، وأُخرىٰ مع تركه، ولو قلنا: بالبراءة في مسألة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر مطلقاً حتىٰ بالنسبة إلىٰ الكثرة الذهنيّة بأقسامها.

ثالثها: الحكم بالتخيير والالتزام بأحد الاحتمالين في مرحلة الظاهر، سواء كان الدوران بين الشرطيّة والمانعيّة أو الجزئيّة والمانعيّة، وذلك نظير دوران الأمر بين الوجوب والتحريم.

رابعها: ابتناء حكم المسألة من حيث الرجوع إلىٰ البراءة أو الاحتياط علىٰ المختار في مسألة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، أو من حيث الحكم بالتخيير والاحتياط علىٰ المختار في تلك المسألة. انتهىٰ مورد الحاجة.

وقد أشار المصنّف‏ﷺ إلىٰ الوجه الثاني والثالث بقوله: (**في التخيير هنا، لأنّه من دوران الأمر في ذلك الشيء بين الوجوب والتحريم، أو وجوب الاحتياط بتكرار العبادة وفعلها مرّه مع ذلك الشيء وأُخرىٰ بدونه، وجهان**:) وهما التخيير ووجوب الاحتياط.

(**فقد يُرجّح الأوّل**) وهو التخيير سواء قلنا في مسألة الشكّ في الشرطيّة والجزئيّة بالبراءة أو الاحتياط.

والجزئيّة، فلأنّ المانعَ من إجراء البَراءة عن اللزوم الغيري في كلّ من الفعل والترك، ليس إلّا لزومَ المخالفة القطعيّة، وهي غير قادحة، لأنّها لا تتعلّق بالعمل، لأنّ واحداً من فعل ذلك الشيء وتركه ضروري مع العبادة.

فلا يلزم من العمل بالأصل في كليهما معصية متيقّنةٌ، كما كان يلزم في طرح المتباينين كالظهر والجمعة.

وبتقرير آخر: إذا أتىٰ بالعبادة مع واحد منهما قبح العقابُ من جهة اعتبار الآخر في

أمّا علىٰ القول بالبراءة في تلك المسألة، فترجيح التخيير واضح، إذ لا فرق بين التخيير والبراءة في جواز كلّ من الفعل والترك وعدم لزومهما، وإنّما الفرق بينهما في لزوم الالتزام بالوجوب في جانب الفعل، وبالتحريم في جانب الترك ظاهراً في التخيير دون البراءة، إذ يكفي فيها الالتزام بالإباحة ظاهراً، فحينئذٍ إجراء البراءة يكفي في إثبات التخيير، كما يظهر من المصنّف‌ﷺ فلابدّ من إثبات البراءة، فنقول:

إنّ مقتضي البراءة موجودٌ والمانع مفقود، أمّا وجود المقتضي، فلأنّ لزوم كلّ من الفعل والترك بنفسه مشكوك فينفي بأدلّة البراءة الدالّة علىٰ نفي ما شكّ في لزومه.

وأمّا المانع فقد أشار إليه‌ﷺ بقوله:

(فلأنّ المانع من إجراء البَراءة عن اللزوم الغيري في كلّ من الفعل والترك، ليس إلّا لزوم المخالفة القطعيّة) الالتزاميّة (وهي غير قادحة).

وحاصل كلام المصنّف‌ﷺ في هذا المقام، هو أنّ ما يلزم من إجراء البراءة - وهو المخالفة القطعيّة من حيث الالتزام - لا يكون مانعاً عن البراءة، وما يكون مانعاً عنها - وهي المخالفة القطعيّة من حيث العمل - لا يلزم من إجراء البراءة.

لأنّ المكلّف بعد إجراء البراءة لا يخلو عن الفعل المطابق لاحتمال الوجوب، أو الترك المطابق لاحتمال الحرمة، فلا تلزم حينئذ المخالفة القطعيّة العمليّة، كما أشار إليه‌ﷺ بقوله:

(فلا يلزم من العمل بالأصل في كليهما معصية متيقّنة، كما كان يلزم في طرح المتباينين كالظهر والجمعة)، حيث يكون تركهما بعد إجراء الأصل مستلزماً للمخالفة القطعيّة العمليّة، وهي محرّمة، فتكون مانعة عن البراءة، فيجب الاحتياط بإتيان كليهما دفعاً للعقاب المحتمل في ترك كلّ واحد منهما.

الواقع لو كان معتبراً، لعدم الدليل عليه وقبح المؤاخذة من دون بيان.

فالأجزاء المعلومة ممّا يعلم كونُ تركها منشأ للعقاب، وأمّا هذا المردّد بين الفعل والترك، فلا يصحّ استناد العقاب إليه لعدم العلم به، وتركهما جميعاً غير ممكن، حتىٰ يقال: إنّ العقابَ علىٰ تركهما معاً ثابتٌ، فلا وجه لنفيه عن كلّ منهما.

وأمّا بناءً علىٰ وجوب الاحتياط عند الشكّ في الشرطيّة والجزئيّة، فلأنّ وجوبَ الاحتياط فرعُ بقاء وجوب الشرط الواقعي المردّد بين الفعل والترك، وإيجابَهُ مع الجهل مستلزمٌ لإلغاء شرطيّة الجزم بالنيّة واقتران الواجب الواقعي بنيّة الإطاعة به بالخصوص مع التمكّن، فيدور الأمرُ بين مراعاة ذلك الشرط المردّد وبين مراعاة شرط الجزم بالنيّة.

(وبتقرير آخر:).

وحاصل هذا التقرير الذي يكون أوجز من التقرير المتقدّم أنّه لابد للمكلّف من إتيان العبادة مع واحد من الفعل أو الترك و(إذا أتىٰ بالعبادة مع واحد منهما) بقي اعتبار الآخر مشكوكاً كصورة انحلال العلم الإجمالي و(قبح العقاب من جهة اعتبار الآخر في الواقع لو كان معتبراً) في الواقع، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

وذلك (لعدم الدليل عليه وقبح المؤاخذة من دون بيان).

نعم (فالأجزاء المعلومة ممّا يعلم كون تركها منشأ للعقاب) وجب الإتيان بها دفعاً للعقاب.

(وأمّا هذا المردّد بين الفعل والترك، فلا يصحّ استناد العقاب إليه لعدم العلم به، وتركهما جميعاً غير ممكن، حتىٰ يقال: إنّ العقاب علىٰ تركهما معاً ثابت) من جهة لزوم المخالفة القطعيّة العمليّة بتركهما، إلّا أنّ تركهما المستلزم للمخالفة القطعيّة العمليّة غير ممكن، والعقاب علىٰ أحدهما المردّد قبيحٌ. هذا تمام الكلام في جريان البراءة في المقام علىٰ القول بها في الشكّ في الشرطيّة والجزئيّة.

بقي الكلام في جريان البراءة حتىٰ علىٰ القول بوجوب الاحتياط عند الشكّ في الشرطيّة والجزئيّة، وقد أشار إليه المصنّف‏ؒ بقوله:

(وأمّا بناءً علىٰ وجوب الاحتياط عند الشكّ في الشرطيّة والجزئيّة، فلأنّ وجوب الاحتياط فرع بقاء وجوب الشرط الواقعي المردّد بين الفعل والترك، وإيجابه مع الجهل

وبالجملة، فعدمُ وجوب الاحتياط في المقام يكون لمنع اعتبار ذلك الأمر المردّد بين الفعل والترك في العبادة واقعاً في المقام، نظير القول بعدم وجوب الاحتياط بالصلاة مع اشتباه القبلة، لمنع شرطيّة الاستقبال مع الجهل، لا لعدم وجوب الاحتياط في الشكّ في المكلّف به.

وَقَد يُرَجَّحُ الثاني، وإن قلنا بعدم وجوبه في الشكّ في الشرطيّة والجزئيّة، لأنّ مرجع

مستلزم لإلغاء شرطيّة الجزم بالنيّة).

*وحاصل كلامه*ﷺ هو الفرق بين الاحتياط في المقام، وبينه في الشكّ في الشرطيّة الجزئيّة، بأنّ وجوب الاحتياط عند الشكّ في الشرطيّة والجزئيّة لا ينافي الجزم بالنيّة، إذ الاحتياط يتحقّق بإتيان الأكثر مع الجزم بالنيّة من دون حاجة إلىٰ تكرار العبادة.

وهذا بخلاف مانحن فيه حيث إنّ الاحتياط هنا مستلزم لتكرار العبادة؛ تارة مع ذلك الشيء، وأُخرىٰ بدونه، فينافي الجزم بالنيّة، فيدور الأمر بين وجوب مراعاة ذلك الشرط المردّد بين الفعل والترك بتكرار العبادة، وبين مراعاة شرط الجزم بالنيّة، فيأتي بالعبادة مرّة واحدة بنيّة الوجوب، ومن المعلوم أنّ مراعاة شرط الجزم بالنيّة أوْلىٰ لشبهة قصد الوجه، مع أنّ المفروض إمكان قصد الوجه بترك الاحتياط والالتزام بالتخيير.

(وبالجملة، فعدم وجوب الاحتياط في المقام يكون لمنع اعتبار ذلك الأمر المردّد بين الفعل والترك في العبادة واقعاً) حيث يكون المرجع في هذا المقام هو البراءة لا الاحتياط؛ لأنّ الشكّ في أصل بقاء وجوب الشرط المردّد بين الفعل والترك، لكونه منافياً لشرط الجزم بالنيّة، نظير عدم وجوب الاحتياط بتكرار الصلاة عند اشتباه القبلة، وذلك لمنع شرطيّة القبلة مع الجهل بها، (لا لعدم وجوب الاحتياط في الشكّ في المكلّف به).

هذا تمام الكلام في ترجيح الوجه الأوّل وهو التخيير والبراءة. ثمّ أشار إلىٰ ترجيح الوجه الثاني، وهو وجوب الاحتياط بقولهﷺ:

(وقد يُرجّح الثاني، وإنْ قلنا بعدم وجوبه في الشكّ في الشرطيّة والجزئيّة).

*حاصل كلام المصنّف*ﷺ هو وجوب الاحتياط حتىٰ علىٰ القول بعدم وجوبه، بل البراءة في الشكّ في الشرطيّة والجزئيّة؛ وذلك لأنّ العلم الإجمالي في الشكّ في الشرطيّة والجزئيّة ينحلّ إلىٰ علم تفصيلي بالنسبة إلىٰ الأقلّ وشكّ بدوي بالنسبة إلىٰ الزائد، كما عرفت.

الشكّ هنا إلىٰ المتباينين، لمنع جريان أدلّة نفي الجزئيّة والشرطيّة عند الشكّ في المقام من العقل والنقل.

وما ذُكر من «أنّ إيجابَ الأمر الواقعي المردّد بين الفعل والترك مستلزمٌ لإلغاء الجزم بالنيّة» مدفوعٌ بالتزام ذلك، ولا ضير فيه.

ولذا وجب تكرار الصلاة في الثوبين المشتبهين، وإلىٰ الجهات الأربع، وتكرار الوضوء بالمائين عند اشتباه المطلق والمضاف مع وجودهما، والجمع بين الوضوء والتيمّم إذا فقد أحدهما.

مع أنّ ما ذكرنا في نفي كلّ من الشرطيّة والمانعيّة بالأصل إنّما يستقيمُ لو كان كلّ من

أمّا في ما نحن فيه فلا ينحلّ العلم الإجمالي؛ وذلك (لأنّ مرجع الشكّ هنا إلىٰ المتباينين)، فإنّ الصلاة مع القراءة جهراً تباين الصلاة معها إخفاتاً، والعلم الإجمالي في دوران الواجب بين المتباينين لا ينحلّ؛ لعدم وجود القدر المتيقّن، ولذلك يجب التمسّك بالاحتياط، كما عرفت في مسألة دوران الواجب بين المتباينين.

وبالجملة، إنّ وجود العلم الإجمالي وعدم وجود القدر المتيقّن في البين يأبىٰ عن الرجوع إلىٰ البراءة، فيكون المرجع فيه هو الاحتياط.

(وما ذكر من «أنّ إيجاب الأمر الواقعي المردّد بين الفعل والترك مستلزم لإلغاء الجزم بالنيّة»)، فالأولىٰ هو مراعاة الجزم بالنيّة، لا الشرط الواقعي المردّد بين الفعل والترك.

(مدفوع) خبرٌ لقوله: (وما ذكر... إلىٰ آخره).

وحاصل الدفع أنّه لا ضير في التزام إلغاء الجزم بالنيّة في المقام؛ وذلك لأنّ أولويّة الجزم بالنيّة مسلّمة في صورة التمكّن من رعايته، والمقام فاقد له، كما في تعليقة المرحوم غلام رضا ﷺ.

أو يقال: إنّه قد تقدّم من المصنّف ﷺ أنّ اعتبار الجزم بالنيّة يكون متأخراً عن سائر الشرائط، فإذا دار الأمر بين سقوطه وبين سقوط غيره، فيكون هو المتعيّن للسقوط.

(ولذا وجب تكرار الصلاة في الثوبين المشتبهين، وإلىٰ الجهات الأربع ... إلىٰ آخره) إلىٰ أن قال المصنّف ﷺ:

(مع أنّ ما ذكرنا في نفي كلّ من الشرطيّة والمانعيّة بالأصل إنّما يستقيم لو كان كلّ من

الفعل والترك توصّلياً علىٰ تقدير الاعتبار، وإلّا فيلزم من العمل بالأصلين مخالفة عمليّة، كما لا يخفىٰ.

والتحقيقُ: أنّه إنْ قلنا بعدم وجوب الاحتياط في الشكّ في الشرطيّة والجزئيّة، وعدم حرمة المخالفة القطعيّة للواقع إذا لم تكن عمليّةً، فالأقوىٰ التخييرُ هنا، وإلّا تعيّن الجمعُ بتكرار العبادة، ووجهه يظهر ممّا ذكرنا.

الفعل والترك توصّلياً علىٰ تقدير الاعتبار)؛ لأنّ نفي كلّ واحد منهما بالأصل لا يكون مستلزماً للمخالفة العمليّة القطعيّة؛ لأنّ المكلّف لا يخلو عن الفعل أو الترك.

(وإلّا فيلزم من العمل بالأصلين مخالفة عمليّة، كما لا يخفىٰ)، أي: وإنْ لم يكن كلّ منهما توصّليّاً، بأنْ كان كلّ منهما تعبّديّاً أو أحدهما المعيّن تعبّديّاً، لزمت مخالفة عمليّة من إعمال الأصل في نفي وجوب كلّ منهما علىٰ ما في الأوثق.

أمّا لزومها علىٰ الأوّل فواضح؛ وذلك لأنّ المكلّف وإنْ لم يخلّ من الفعل والترك، إلّا أنّه إذا أتىٰ بكلّ منهما من دون قصد القربة تحققت المخالفة العمليّة القطعيّة.

وأمّا علىٰ الثاني فإنّ الفعل إنْ كان علىٰ تقدير وجوبه تعبّديّاً، والترك علىٰ تقدير وجوبه توصّليّاً، فالمخالفة العمليّة إنّما تلزم إذا أتىٰ بالفعل من دون قصد القربة، وبالعكس في ما إذا كان الترك بناءً علىٰ وجوبه التعبّدي.

(والتحقيق: أنّه إنْ قلنا بعدم وجوب الاحتياط في الشكّ في الشرطيّة والجزئيّة، وعدم حرمة المخالفة القطعيّة للواقع إذا لم تكن عمليّة، فالأقوىٰ التخيير هنا).

وحاصل الكلام في القول بالتفصيل، هو ابتناء هذه المسألة علىٰ مسألة الشكّ في الشرطيّة والجزئيّة، فيرجع إلىٰ البراءة المستلزمة للتخيير في هذه المسألة علىٰ تقدير القول بها في تلك المسألة، وإلىٰ الاحتياط إنْ قيل به هناك.

فقد عُلم إلىٰ الآن ثلاثة أقوال:

الأوّل: هو الرجوع إلىٰ البراءة، وبعبارة المتن إلىٰ التخيير مطلقاً.

والثاني: هو الرجوع إلىٰ الاحتياط.

والثالث: هو التفصيل (ووجهه يظهر ممّا ذكرنا).

أي: وجه التفصيل المذكور يظهر ممّا ذكرنا من أنّ العلم الإجمالي في المقام يكون

....

كالعدم بعد عدم إمكـان المـخالفة القـطعيّة العـمليّة، وعـدم قـادحيّة المـخالفة القـطعيّة الالتزاميّة، مضافاً إلىٰ لزوم الإخلال بـقصد الوجـه، فـيكون الشكّ فـي كـلّ مـن الجـزئيّة والشرطيّة والمانعيّة والزيادة، شكّاً مستقلّاً بدويّاً، فيرجـع فـي كـلّ مـنها إلىٰ مـا تـقتضيه القاعدة في باب الشكّ في الجزئيّة.

فإنْ قلنا فيه بالبراءة، نقول بها هنا أيضاً، وإنْ قلنا فيه بالاحتياط، أو قلنا بحرمة المخالفة الالتزاميّة كالعمليّة، فنقول به هنا أيضاً.

وقد يقال بوجوب التزام أحد الحكمين، وإلّا فتلزم المخالفة العمليّة التدريجيّة، وهي أيضاً محرّمة إذا لم يلتزم في كلّ واقعة بحكم ظاهري، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي دامت إفاداته بتصرّف.

هذا تمام الكلام في المطلب الأوّل والثاني. وبعده يقع الكلام في المطلب الثالث وهو اشتباه الواجب بالحرام.

✿ ✿ ✿

المطلب الثالث

في اشتباه الواجب بالحرام

بأنْ يُعلمَ أنّ أحدَ الفعلينِ واجب والآخَرَ محرّم واشتبه أحدُهما بالآخر.

و أمّا لو عُلِمَ أنّ واحداً من الفعل والترك واجب والآخر محرّم، فهو خارجٌ عن هذا المطلب، لأنّه من دوران الأمر بين الوجوب والحرمة الذي تقدّم حكمه في «المطلب الثالث» من مطالب الشكّ في التكليف.

والحكمُ في ما نحن فيه وجوبُ الإتيان بأحدهما وترك الآخر مخيّراً في ذلك.

(**المطلب الثالث: في اشتباه الواجب بالحرام**).

وقبل الخوض في البحث لابدّ من تحرير محلّ النزاع.

فنقول: إنّ محلّ الكلام هو ما إذا تعدّد الموضوع، بأنْ يكون هناك فعلان كصلاة الجمعة والظهر يوم الجمعة فرضاً، ويكون أحدهما واجباً والآخر حراماً، ثمّ اشتبه الواجب بالحرام، كما أشار إليه ﷺ بقوله:

(**بأنْ يعلم أنّ أحد الفعلين واجب والآخر محرّم واشتبه أحدهما بالآخر**).

وأمّا إذا اتحد الموضوع، بأنْ دار أمر فعل واحد بين كونه واجباً أو حراماً، فهو خارج عن محلّ الكلام؛ لأنّه داخل في مسألة الشكّ في التكليف، كما أشار إليه بقوله:

(**وأمّا لو عُلم أنّ واحداً من الفعل والترك واجب والآخر محرّم، فهو خارج عن هذا المطلب**).

وظاهر كلام المصنّف هو الحكم بالتخيير في المقام مطلقاً، سواء كانت الشبهة حكميّة بأنْ يكون منشأ الاشتباه هو فقدان النصّ أو إجماله أو تعارضه، أو كانت موضوعيّة بأنْ كانت الشبهة ناشئة عن الأُمور الخارجيّة.

وكيف كان، فالمطلب الثالث هذا ـ أيضاً ـ مشتمل على المسائل الأربع، إلّا أنّ الحكم في الجميع هو التخيير عند المصنّف ﷺ، ولذا ترك البحث عن كلّ مسألة مستقلّاً.

ونحن نذكر هنا جدولاً مشتملاً على المسائل الأربع مع أمثلتها تسهيلاً للمحصّلين، فعليك بالجدول:

جدول المطلب الثالث

عنوان الشبهة	منشأ الاشتباه	الأمثلة	الأحكام
الشبهة الحكميّة	فقدان النصّ	نفرض أنّ بعض الأمّة قال بوجوب صلاة الجمعة وحرمة الظهر، وبعضهم قال بالعكس.	الحكم هو التخيير بين وجوب الإتيان بأحد الفعلين وترك الآخر.
الشبهة الحكميّة	إجمال النصّ	نفرض ورود أمر بالظهر وكذلك بالجمعة، ونعلم إجمالاً كون أحدهما للوجوب والآخر للتهديد، ولا نعلم تفصيلاً ما هو للإيجاب من جهة إجمال النصّ فرضاً.	الحكم هو التخيير بين ترك أحدهما وإتيان الآخر.
الشبهة الحكميّة	تعارض النصّين	نفرض أنّه قد ورد خبر دالّ على وجوب الظهر وحرمة الجمعة، وخبر آخر قد دلّ على وجوب الجمعة وحرمة الظهر.	الحكم هو التخيير بين وجوب الإتيان بأحدهما وترك الآخر.
الشبهة الموضوعيّة	الأمور الخارجيّة	نفرض أنّ من له زوجتان قد حلف على وطىء إحداهما وعلى ترك وطىء الأخرى ثمّ نسي، ولا يعلم ما هو الواجب بالحلف عمّا هو الحرام به من الوطىء.	الحكم هو التخيير بين وجوب الإتيان بأحدهما وترك الآخر، مع إمكان الرجوع إلى القرعة في بعض الصور.

لأنّ الموافقة الاحتماليّة في كلا التكليفين أوْلىٰ من الموافقة القطعيّة في أحدهما مع المخالفة القطعيّة في الآخر، ومنشأ ذلك أنّ الاحتياط لدفع الضرر المحتمل لا يحسنُ بارتكاب الضرر المقطوع، والله أعلم.

قوله: (لأنّ الموافقة الاحتماليّة في كلا التكليفين أوْلىٰ من الموافقة القطعيّة في أحدهما مع المخالفة القطعيّة في الآخر) بيان لوجه التخيير، لأنّ الاحتمالات تنحصر في ثلاث:

الأوّل: ترك أحدهما وفعل الآخر.

والثاني: فعلهما معاً.

والثالث: تركهما معاً.

ففي الأوّل تحتمل الموافقة في كلا التكليفين، وفي الثاني تحصل الموافقة القطعيّة بالنسبة إلىٰ الواجب، والمخالفة القطعيّة بالنسبة إلىٰ الحرام، وفي الثالث عكس الثاني، وكلّ من الاحتمال الثاني والثالث مستلزم للمخالفة القطعيّة من جهة، والموافقة القطعيّة من جهة أُخرىٰ.

ويقول المصنّف ﷺ: إنّ الموافقة الاحتماليّة في كلا التكليفين أوْلىٰ من الموافقة القطعيّة في أحدهما مع المخالفة القطعيّة في الأُخرىٰ، فالأخذ بالاحتمال الأوّل أوْلىٰ، إذ فيه احتمال الموافقة لكلا التكليفين، فتأمّل!!.

خاتمة

فيما يعتبر في العمل بالأصل

والكلامُ، تارة في الاحتياط، وأُخرىٰ في البراءة.

(خاتمة: فيما يعتبر في العمل بالأصل: والكلام تارة في الاحتياط، وأُخرىٰ في البراءة).

لم يتعرّض المصنّف‌ﷺ في الخاتمة إلّا إلىٰ ما يُعتبر في الاحتياط والبراءة، مع أنّ الأُصول العمليّة أربعة، وقد أهمل المصنّف‌ﷺ ما يعتبر في التخيير والاستصحاب، ولعلّ الوجه في ذلك هو أنّ التخيير متحد مع البراءة حكماً، فيعرف ما يعتبر فيه ممّا يعتبر فيها، وقد يبحث في موضوع البراءة.

وأمّا الاستصحاب، فلأنّ البحث عنه وعمّا يعتبر فيه يأتي في باب الاستصحاب، من دون حاجة إلىٰ ذكر ما يعتبر فيه قبل بابه.

قال المرحوم غلام رضاﷺ في هذا المقام معلّقاً علىٰ كلام المصنّف‌ﷺ: «أقول: إنّ الأُصول العمليّة وإنْ كانت أربعة، لكنّ محلّ الكلام في المقام إنّما هو الاحتياط والبراءة دون الباقي.

أمّا الاستصحاب، فلأنّ الكلام في شرائطه مشروحاً يأتي في بابه، وأمّا التخيير فإنْ كان شرعيّاً، فهو أيضاً ليس في هذا الباب محلّ ذكره لكي يتكلّم فيه عن شرطه، وإنْ كان عقليّاً فهو، وإنْ كان البحث عنه وقع في هذا الباب، ويكون الفحص شرطاً لتحقّق موضوعه، فإنّ العقل لا يحكم بالتخيير إلّا بعد حصول التحيّر، وتحقّق هذا الموضوع مشروط بالفحص، إلّا أنّ المصنّف‌ﷺ ترك ذكره ثقة بأنّ ثبوت هذا الشرط له بمكان من الوضوح، ولذا ماوقع الخلاف فيه من أحد». انتهىٰ.

الاحتياط

أمّا الاحتياط: فالظاهر أنّه لا يعتبر في العمل به أمر زائد علىٰ تحقّق موضوعه، ويكفي في موضوعه إحرازُ الواقع المشكوك فيه به، ولو كان علىٰ خلافه دليل اجتهادي بالنسبة إليه، فإنّ قيام الخبر الصحيح علىٰ عدم وجوب شيء لا يمنع من الاحتياط فيه، لعموم أدلّة رجحان الاحتياط، غاية الأمر عدم وجوب الاحتياط وهذا ممّا لا خلاف فيه ولا إشكال.

إنّما الكلام يقع في بعض الموارد من جهة تحقّق موضوع الاحتياط وإحراز الواقع، كما في العبادات المتوقفة صحّتها علىٰ نيّة الوجه، فإنّ المشهور أنّ الاحتياط فيها غير متحقق إلّا بعد فحص المجتهد عن الطرق الشرعيّة المثبتة لوجه الفعل وعدم عثوره علىٰ طريق منها،

(أمّا الاحتياط: فالظاهر أنّه لايعتبر في العمل به أمرٌ زائد علىٰ تحقّق موضوعه) وهو إتيان ما يحتمل أنْ يكون مطلوباً برجاء المطلوبيّة، أو ترك ما يحتمل أنْ يكون تركه مطلوباً برجاء مطلوبيّة ذلك الترك.

والأوّل في الشبهة الوجوبيّة والثاني في الشبهة التحريميّة، كما أشار إليه‌ﷺ بقوله:

(ويكفي في موضوعه إحراز الواقع المشكوك فيه به)، ثمّ إحراز الواقع بالاحتياط في دوران الواجب بين المتباينين، يتحقّق بالتكرار، وفي دورانه بين الأقلّ والأكثر يحصل بإتيان الأكثر، وفي مورد الشكّ البدوي يحصل بإتيان محتمل الوجوب وترك محتمل الحرمة، كما عرفت.

فيكون مرجع ما ذكره المصنّف‌ﷺ ـ من عدم اعتبار شيء في العمل بالاحتياط سوىٰ تحقّق موضوعه ـ إلىٰ أنّ وجوب الفحص في الاحتياط شرط لتحقّق موضوعه، لا العمل به، وهذا بخلاف وجوب الفحص في البراءة حيث يكون شرطاً لجريانها والعمل بها. هذا كلّه في التعبّديّات.

وأمّا التوصّليّات فلا كلام في تحقّق موضوع الاحتياط قبل الفحص.

(إنّما الكلام يقع في بعض الموارد).

أي: موارد العبادات حيث يمكن أنْ يقال بعدم تحقّق موضوعه فيها قبل الفحص، لكون صحتها متوقفة علىٰ نيّة الوجه، فيجب حينئذ علىٰ المجتهد الفحص (عن الطرق

لأنّ نيّة الوجه حينئذٍ ساقطة قطعاً.

فإذا شكّ في وجوب غسل الجمعة واستحبابه، أو في وجوب السورة واستحبابها، فلا يصحّ له الاحتياط بإتيان الفعل قبل الفحص عن الطرق الشرعيّة، لأنّه لا يتمكّن من الفعل بنيّة الوجه.

والفعلُ بدونها غيرُ مُجد، بناءً علىٰ اعتبار نيّة الوجه لفقد الشرط، فلا يتحقّق قبل الفحص إحراز الواقع.

فإذا تفحّص فإنْ عثر علىٰ دليل الوجوب أو الاستحباب أتىٰ بالفعل ناوياً لوجوبه أو استحبابه، وإنْ لم يعثر عليه فله أنْ يعمل بالاحتياط، لأنّ المفروض سقوط نيّة الوجه، لعدم تمكّنه منها، وكذا لا يجوز للمقلّد الاحتياط قبل الفحص عن مذهب مجتهده، نعم، يجوز له بعد الفحص.

ومن هنا اشتهر بين أصحابنا: «إنّ عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد غير صحيحة

الشرعيّة المثبتة لوجه الفعل) ثمّ إتيانه مع نيّة الوجه إنْ قام عليه الدليل، إذ لا يصدق الاحتياط علىٰ إتيان ما يحتمل أنْ يكون واجباً تعبّدياً قبل الفحص؛ وذلك لانتفاء قصد الوجه المعتبر، وإلّا فتسقط نيّة الوجه، ويصدق الاحتياط علىٰ إتيان محتمل الوجوب بعد الفحص لسقوط نيّة الوجه حينئذ.

ويتفرّع علىٰ هذا قول المصنّف ﷺ: (فإذا شكّ في وجوب غسل الجمعة واستحبابه، أو في وجوب السورة واستحبابها).

والأوّل مثال للشكّ في التكليف المستقل، والثاني للشكّ في التكليف الضمني، وعلىٰ كلا التقديرين (فلا يصحّ له الاحتياط بإتيان الفعل قبل الفحص عن الطرق الشرعيّة) لما تقدّم من عدم صدق الاحتياط بدون قصد الوجه المعتبر، مع تمكّن المكلّف من إتيان الفعل مع نيّة الوجه بعد الفحص، (فلا يتحقّق قبل الفحص إحراز الواقع)، وحينئذ لا يجوز للمجتهد الأخذ بالاحتياط قبل الفحص عن الأدلّة الشرعيّة.

(وكذا لا يجوز للمقلّد الاحتياط قبل الفحص عن مذهب مجتهده، نعم، يجوز له بعد الفحص)، أي: يجوز للمقلّد الاحتياط بعد الفحص وعدم العثور علىٰ فتوىٰ مجتهده.

(ومن هنا اشتهر بين أصحابنا: «إنّ عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد غير صحيحة

وإن علم إجمالاً بمطابقتها للواقع، بل يجب أخذُ أحكام العبادات عن اجتهاد أو تقليد» ثمّ إنّ هذه المسألة ـ أعني: بطلان عبادة تارك الطريقين ـ يقع الكلامُ فيها في مقامين، لأنّ العامل التارك في عمله لطريقي الاجتهاد والتقليد، إمّا أنْ يكون حين العمل بانياً علىٰ الاحتياط وإحراز الواقع، وإمّا أنْ لا يكون كذلك. فالمتعلّق بما نحن فيه هو الأوّل، وأمّا الثاني فسيجئ الكلام فيه في شروط البراءة. فنقول: إنّ الجاهل التارك للطريقين الباقي علىٰ الاحتياط علىٰ قسمين، لأنّ إحرازه للواقع تارة لا يحتاج إلىٰ تكرار العمل، كالآتي بالسورة في صلاته احتياطاً وغير ذلك من موارد الشكّ في الشرطيّة والجزئيّة، وأُخرىٰ يحتاجُ إلىٰ التكرار، كما في المتباينين، كالجاهلِ بوجوب القصر والإتمام في مسيرة أربعة فراسخ والجاهلِ بوجوب الظهر أو الجمعة عليه.

وإنْ علم إجمالاً بمطابقتها للواقع، بل يجب أخذ أحكام العبادات عن اجتهاد أو تقليد» ثمّ إنّ هذه المسألة ـ أعني: بطلان عبادة تارك الطريقين ـ يقع الكلام فيها في مقامين).

المقام الأوّل: هو أنّ تارك الاجتهاد والتقليد، يعمل بدونهما، بانياً علىٰ الاحتياط.

المقام الثاني: لا يكون كذلك. والمقام الثاني خارج عن المقام وسيأتي الكلام فيه في شروط البراءة.

وأمّا المقام الأوّل فالعمل بالاحتياط فيه:

تارة يكون في الشبهة البدويّة بأنْ يأتي بما هو محتمل الوجوب رجاءً، ويترك ما هو محتمل الحرمة كذلك.

وأُخرىٰ في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي.

وواضح أنّه لا إشكال في حسن الاحتياط وصحّة العمل به في الشبهات البدويّة، والعمل به في الشبهات الوجوبيّة المقرونة بالعلم الإجمالي، تارة لا يتوقف علىٰ التكرار، كالإتيان بالجزء المشكوك مثلاً في دوران الواجب بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين.

وأُخرىٰ يتوقف علىٰ التكرار، كدوران الواجب بين المتباينين.

فيقع الكلام؛ تارة في صحّة العمل بالاحتياط لتارك طريقي الاجتهاد والتقليد، وعدم الصحّة فيما لم يكن الاحتياط محتاجاً إلىٰ تكرار العمل، وأُخرىٰ فيما إذا كان محتاجاً إليه. وقد أشارﷺ إلىٰ صحّة العمل به في الأوّل بقوله:

أمّا الأول فالأقوىٰ فيه الصحة، بناءً علىٰ عدم اعتبار نيّة الوجه في العمل، والكلام في ذلك قد حرّرناه في «الفقه» في نيّة الوضوء.

نعم، لو شكّ في اعتبارها، ولم يقم دليل معتبر من شرع أو عرف حاكم بتحقّق الإطاعة بدونها، كان مقتضىٰ الاحتياط اللازم الحكمَ بعدم الاكتفاء بعبادة الجاهل، حتىٰ علىٰ المختار من إجراء البراءة في الشكّ في الشرطيّة.

(أمّا الأوّل فالأقوىٰ فيه الصحة، بناءً علىٰ عدم اعتبار نيّة الوجه في العمل).

والمصنّف‏ﷺ ممّن لا يرىٰ اعتبار قصد الوجه، فيصح العمل بالاحتياط عنده، لأنّ العقل والعقلاء يحكمان بحصول الامتثال به، ولم يثبت المنع شرعاً عن سلوك الطريق العقلائي المذكور.

نعم، لو شكّ في حصول الإطاعة بالاحتياط من جهة الشكّ في اعتبار نيّة الوجه كان مقتضىٰ الاحتياط هو ترك الاحتياط، والامتثال التفصيلي بالاجتهاد أو التقليد مع نيّة الوجه، كما أشار إليه‏ﷺ بقوله:

(نعم، لو شكّ في اعتبارها، ولم يقم دليل معتبر من شرع أو عرف حاكم بتحقّق الإطاعة بدونها، كان مقتضىٰ الاحتياط اللازم الحكم بعدم الاكتفاء بعبادة الجاهل) العامل بالاحتياط، بل الاحتياط في ترك الاحتياط والعمل بالاجتهاد أو التقليد مع نيّة الوجه؛ لأنّ الشكّ في اعتبارها يرجع إلىٰ الشكّ في حصول الإطاعة بدونها، ومع الشكّ في حصول الإطاعة يجب الاحتياط، بأنْ يأتي بالواجب علىٰ وجه يحصل القطع بحصولها الموجب للخروج عن عهدة التكليف.

وبالجملة، إنّه يجب الاحتياط بالمعنىٰ المذكور في الشكّ في حصول الإطاعة والامتثال **(حتىٰ علىٰ المختار من إجراء البراءة في الشكّ في الشرطيّة)**؛ وذلك للفرق بين شرائط المأمور به وشرائط امتثال الأمر، حيث يجب الاحتياط في الثاني دون الأوّل.

ثمّ إنّ اعتبار قصد الوجه من شرائط امتثال الأمر، لا من شرائط المأمور به، بل لا يمكن أنْ يكون من شرائط المأمور به للزوم الدور؛ لأنّ قصد الوجه يكون من آثار الأمر، فيكون متأخراً عن تعلّق الأمر بالمأمور به، ومتوقفاً علىٰ الأمر، فكيف يعقل أنْ يكون من شرائط المأمور به؟ حيث يكون الأمر متوقفاً عليه من باب توقف الحكم علىٰ متعلّقه.

لأنّ هذا الشرط ليس علىٰ حدّ سائر الشروط المأخوذة في المأمور به الواقعة في حـيّز الأمر، حتىٰ إذا شكّ في تعلّق الإلزام به من الشارع حَكَمَ العَقلُ بقبح المؤاخذة المسبّبة عن تركه والنقلُ بكونه مرفوعاً عن المكلّف، بل هو علىٰ تقدير اعتباره شرط لتحقّق الإطاعة وسقوط المأمور به وخروج المكلّف عن العهدة.

ومن المعلوم أنّ مع الشكّ في ذلك لابدّ من الاحتياط وإتيان المأمور به علىٰ وجه يقطع معه بالخروج عن العهدة.

وبالجملة: فحكمُ الشكّ في تحقّق الإطاعة والخروج عن العهدة بدون الشيء غيرُ حكم الشكّ في أنّ أمر المولىٰ متعلّق بنفس الفعل لا بشرط، أو به بشرط كذا، والمختار في الثاني البراءة والمتعيّن في الأوّل الاحتياط.

لكنّ الإنصاف: إنّ الشكّ في تحقّق الإطاعة بدون نيّة الوجه غير متحقّق، لقطع العرف بتحقّقها، وعدّهم الآتي بالمأمور به بنيّة الوجه الثابت عليه في الواقع مطيعاً وإنْ لم يعرفه تفصيلاً، بل لا بأسَ بالإتيان به بقصد القربة المشتركة بين الوجوب والندب من غير أن يقصد الوجه الواقعي المعلوم للفعل إجمالاً.

وبعبارة أُخرىٰ إنّ قصد الوجه من آثار الأمر المتقدّم عليه، فكيف يلاحظ في المأمور به المتقدّم علىٰ الأمر؟!

وكيف كان، فقصد الوجه من شرائط امتثال الأمر، فيجب الاحتياط فيه وإنْ قيل بالبراءة في الشكّ في الشرطيّة للفرق المزبور، كما أشار إليه ﷺ بقوله:

(لأنّ هذا الشرط ليس علىٰ حدّ سائر الشروط المأخوذة في المأمور به الواقعة في حيّز الأمر) حيث يحكم العقل في باب الإطاعة بوجوب الاحتياط عند الشكّ في حصولها.

(لكنّ الإنصاف: إنّ الشكّ في تحقّق الإطاعة بدون نيّة الوجه غير متحقّق) بل يحصل القطع بالإطاعة من العمل بالاحتياط قبل الفحص، إذ لا يعتبر في قصد الوجه ـ علىٰ تقدير اعتباره في الإطاعة ـ العلم به تفصيلاً، بل يكفي فيه إتيان الفعل بنيّة الوجه الثابت عليه في الواقع.

إلّا أنْ يقال بأنّ الأوْلىٰ هو العمل بالاجتهاد أو التقليد مع قصد الوجه تفصيلاً؛ وذلك لشبهة اعتبار نيّة الوجه تفصيلاً، كما أشار إليه ﷺ بقوله:

وتفصيل ذلك في «الفقه»، إلّا أنّ الأحوط عدم اكتفاء الجاهل عن الاجتهاد أو التقليد بالاحتياط، لشهرة القول بذلك بين الأصحاب.

ونقل غير واحد اتفاقَ المتكلّمين علىٰ وجوب إتيان الواجب والمندوب، لوجوبه أو ندبه أو لوجههما.

ونقل السيّد الرضي‌ﷺ إجماعَ أصحابنا علىٰ بطلان صلاة من صلّىٰ صلاة لا يَعلَمُ أحكامَها، وتقرير أخيه الأجلّ علم الهدىٰ‌ﷺ له علىٰ ذلك في مسألة الجاهل بالقصر.

(إلّا أنّ الأحوط عدم اكتفاء الجاهل عن الاجتهاد أو التقليد بالاحتياط، لشهرة القول بذلك)، أي: بعدم كفاية الاحتياط عن الاجتهاد والتقليد، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي، أو لشهرة القول بوجوب قصد الوجه، كما في الأُوثق.

(ونقل غير واحد اتفاق المتكلّمين علىٰ وجوب إتيان الواجب والمندوب، لوجوبه أو ندبه أو لوجههما)، والفرق بين إتيان الفعل لوجوبه أو ندبه، وبين إتيانه لوجه وجوبه أو ندبه، هو أنّ المراد من الأوّل هو إتيان الفعل بقصد أنّه واجب أو ندب، ومن الثاني هو إتيانه بقصد وجوبه أو استحبابه لطفاً، كما في الأُوثق، أو المصلحة، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي، حيث إنّ المراد بوجه الوجوب أو الندب هو مصلحتهما، والمقصود في الحقيقة واحد.

وكيف كان فمقتضىٰ اتفاق المتكلّمين علىٰ وجوب إتيان الواجب بقصد أنّه واجب هو ترك الاحتياط، بل يجب العمل بالاجتهاد إنْ كان مجتهداً، أو التقليد إنْ كان مقلِّداً هذا هو الإجماع الأوّل.

والإجماع الثاني ما أشار إليه‌ﷺ بقوله:

(ونقل السيّد الرضي‌ﷺ إجماع أصحابنا علىٰ بطلان صلاة من صلّىٰ صلاة لا يعلم أحكامها).

وحاصل الكلام في الإجماع المستفاد من كلام السيّد الرضي وأخيه السيّد المرتضىٰ‌ﷺ هو أنّ السيّد المرتضىٰ‌ﷺ قال بصحة صلاة الجاهل بوجوب القصر تماماً، وكذا بصحة صلاة الجاهل بوجوب الجهر إخفاتاً، وبالعكس.

وأخوه السيّد الرضي‌ﷺ قال ببطلان صلاة الجاهل بوجوب القصر تماماً، واستدلّ علىٰ

بل يمكن أنْ يجعل هذان الاتفاقان المحكيّان من أهل المعقول والمنقول المعتضدان بالشهرة العظيمة دليلاً في المسألة، فضلاً عن كونهما منشأ للشكّ الملزم للاحتياط، كما ذكرنا.

بطلانها بالإجماع في مقابل أخيه السيّد المرتضىٰ‏﵀.

فسئل أخاه وقال: إنّ الإجماع واقع علىٰ أنّ من صلّىٰ صلاة لا يعلم أحكامها، فهي باطلة وغير مجزية، والجهل بعدد الركعات جهل بأحكامها، فلا تكون صلاة الجاهل بوجوب القصر تماماً مجزية.

وقد قرّر أخوه السيّد المرتضىٰ‏﵀ له هذا السؤال، إلّا أنّه أجاب بخروج صلاة الجاهل في الموضعين المذكورين بالنصّ عن الإجماع المذكور.

فالمستفاد من كلام السيّد الرضي‏﵀ وتقرير أخيه له، هو الإجماع علىٰ بطلان صلاة الجاهل الصادق علىٰ العامل بالاحتياط في المقام، ويؤيّده نقل الاتفاق أو الشهرة علىٰ أنّ عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد باطلة.

(**بل يمكن أنْ يجعل هذان الاتفاقان المحكيّان من أهل المعقول**)، أي: المتكلمين، كما عرفت إجماعهم علىٰ وجوب إتيان الواجب لوجوبه (**والمنقول**) كالإجماع المتقدّم في كلام السيّد الرضي‏﵀ (**المعتضدان بالشهرة العظيمة دليلاً في المسألة، فضلاً عن كونها منشأ للشكّ الملزم للاحتياط**)، أي: الموجب للاحتياط (**كما ذكرنا**) وتقدّم ذكره في قوله:

(نعم، لو شكّ في اعتبارها، ولم يقم دليل معتبر من شرع أو عرف حاكم بتحقّق الإطاعة بدونها، كان مقتضىٰ الاحتياط اللازم الحكم بعدم الاكتفاء بعبادة الجاهل).

والمتحصّل أنّ مقتضىٰ الإجماعين المذكورين هو بطلان عمل الجاهل العامل بالاحتياط، فيجب العمل بالاجتهاد أو التقليد.

إلّا أنْ يقال بعدم جواز التمسّك بالإجماع في المقام؛ وذلك لأنّ الإجماع منقول وهو غير حجّة، وعلىٰ فرض اعتباره يكون اعتباره مشروطاً بأنْ يكون كاشفاً عن قول المعصوم‏ﷺ، وذلك بأنْ لا تكون المسألة التي قام فيها الإجماع عقليّة، والمسألة في المقام عقليّة، لكونها راجعة إلىٰ كيفيّة الإطاعة، فالمدرك فيها منحصر في العقل، فلا يكون الإجماع فيها كاشفاً عن قول الإمام‏ﷺ حتىٰ يكون حجّة. هذا تمام الكلام فيما لم يتوقّف الاحتياط علىٰ التكرار.

وأمّا الثاني: وهو ما يتوقّف الاحتياط فيه علىٰ تكرار العبادة، فقد يقوىٰ في النظر ـ أيضاً ـ جوازُ ترك الطريقين فيه إلىٰ الاحتياط بتكرار العبادة، بناءً علىٰ عدم اعتبار نيّة الوجه.

لكنّ الإنصافَ عدمُ العلم بكفاية هذا النحو من الإطاعة الاحتماليّة، وقوّة احتمال اعتبار الإطاعة التفصيليّة في العبادة، بأنْ يعلم المكلّف حين الاشتغال بما يجب عليه أنّه هو الواجب عليه.

ولذا يعدّ تكرارُ العبادة لإحراز الواقع مع التمكّن من العلم التفصيلي به أجنبيّاً عن سيرة المتشرّعة.

وأمّا ما يتوقّف فيه الاحتياط علىٰ التكرار فقد أشار ﷺ إليه بقوله:

(**وأمّا الثاني: وهو ما يتوقّف الاحتياط فيه علىٰ تكرار العبادة**) كدوران الواجب بين المتباينين، (**فقد يقوىٰ في النظر ـ أيضاً ـ جواز ترك الطريقين فيه إلىٰ الاحتياط بتكرار العبادة**)، إذ لا دليل علىٰ اعتبار قصد الوجه ليكون مانعاً من الاحتياط، وقد عرفت حكم العقل والعقلاء بحصول الإطاعة بالاحتياط، وكون الاعتقاد التفصيلي يقيني الكفاية في تحقّق الامتثال لا يوجب تعيّنه أو رجحانه بعد عدم اعتبار التمييز وقصد الوجه.

نعم، قد يقال بعدم كفاية الاحتياط قبل الفحص بوجوه:

أحدها: ما أشار إليه المصنّف ﷺ بقوله:

(**عدم العلم بكفاية هذا النحو من الإطاعة الاحتماليّة، وقوّة احتمال اعتبار الإطاعة التفصيليّة في العبادة، بأنْ يعلم المكلّف حين الاشتغال بما يجب عليه أنّه هو الواجب عليه**).

وذلك لما عرفت سابقاً من أنّ الشكّ في اعتبار نيّة الوجه (ليس علىٰ حدّ سائر الشروط المأخوذة في المأمور به) حتىٰ يمكن إجراء البراءة فيه، بل الشكّ فيه يرجع إلىٰ الشكّ في حصول الإطاعة بدونه، فيجب التحفظ بهذا الشرط كي يحصل اليقين بحصول الإطاعة.

وثانيها: ما أشار إليه ﷺ بقوله:

(**ولذا يعدّ تكرار العبادة لإحراز الواقع مع التمكّن من العلم التفصيلي به أجنبيّاً عن سيرة المتشرّعة**).

وحاصل الوجه الثاني، إنّ سيرة المتشرّعة قد جرت علىٰ عدم جواز تكرار العبادة لمن يتمكّن من الامتثال التفصيلي.

بل مَنْ أتىٰ بصلوات غير محصورة لإحراز شروط صلاة واحدة، بأنْ صلّىٰ في موضع تردّد فيه القبلةُ بين أربع جهات في خمسة أثواب، أحدها طاهرٌ، ساجداً علىٰ خمسة أشياء، أحدُها ما يصحّ السجود عليه، مائة صلاة مع التمكّن من صلاة واحدة يعلم فيها تفصيلاً اجتماعُ الشروط الثلاثة، يعدّ في الشرع والعرف لاعباً بأمر المولىٰ.

والفرق بين الصلاة الكثيرة وصلاتين لا يرجع إلىٰ محصّل.

نعم، لو كان ممّن لا يتمكّن من العلم التفصيلي، كان ذلك منه محموداً مشكوراً.

وببالي أنّ صاحبَ الحدائقﷺ قد يظهر منه دعوىٰ الاتفاق علىٰ عدم مشروعيّة التكرار مع التمكّن من العلم التفصيلي.

وثالثها: لزوم اللعب بأمر المولىٰ، كما أشار إليهﷺ بقوله:

(مَنْ أتىٰ بصلوات غير محصورة لإحراز شروط صلاة واحدة، بأنْ صلّىٰ في موضع تردّد فيه القبلة بين أربع جهات في خمسة أثواب، أحدها طاهر، ساجداً علىٰ خمسة أشياء، أحدها ما يصحّ السجود عليه، مائة صلاة مع التمكّن من صلاة واحدة يعلم فيها تفصيلاً اجتماع الشروط الثلاثة، يعدّ في الشرع والعرف لاعباً بأمر المولىٰ).

قوله: (والفرق بين الصلاة الكثيرة وصلاتين لايرجع إلىٰ محصّل) دفع لما ربّما يتوهّم من الفرق بين الصلوات الكثيرة وصلاتين، حيث يكون الأوّل لعباً بأمر المولىٰ دون الثاني.

وحاصل الدفع أنّ الفرق المذكور لا يرجع إلىٰ محصّل، إذ مطلق تكرار العبادة مع تمكّن المكلّف من تركه يعدّ لعباً بأمر المولىٰ أيضاً.

(نعم، لو كان ممّن لايتمكّن من العلم التفصيلي، كان ذلك منه محموداً مشكوراً).

*وحاصل كلام المصنّف*ﷺ هو أنّه لو كان المكلّف ممّن لا يتمكّن من الامتثال التفصيلي علميّاً كان أو ظنيّاً، كان الاحتياط منه محموداً مشكوراً.

والظاهر أنّ ذكر العلم التفصيلي يكون من باب المثال؛ لأنّ الغرض منه هو عدم جواز الرجوع إلىٰ الاحتياط المستلزم للتكرار مع التمكّن من الاجتهاد أو التقليد، إذ مفروض الكلام هو في عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد والأخذ بالاحتياط، فيكون المراد من حسن الاحتياط هو حسنه مع عدم التمكّن من مطلق الطريق التفصيلي، سواء كان علماً أو ظنّاً.

ولقد بالغ الحلّي في السرائر حتىٰ أسقط اعتبار الشرط المجهول تفصيلاً ولم يجوّز التكرار المحرز له، فأوجبَ الصلاةَ عارياً علىٰ مَنْ عنده ثوبان مشتبهان، ولم يجوّز تكرار الصلاة فيهما مع ورود النصّ به، لكن من طريق الآحاد.

مستنداً في ذلك إلىٰ وجوب مقارنة الفعل الواجب لوجهه، وكما لا يجوز الدخول في العمل بانياً علىٰ إحراز الواقع بالتكرار، كذا لا يجوز بانياً علىٰ الفحص بعد الفراغ، فإنْ طابق الواقع وإلّا أعاده.

ولو دخل في العبادة بنيّة الجزم، ثمّ اتفق له ما يوجب تردّده في الصحّة ووجوبِ الإتمام، وفي البطلان ووجوبِ الاستئناف، ففي جواز الإتمام بانياً علىٰ الفحص بعد الفراغ والإعادة مع المخالفة وعدمه، وجهان: من اشتراط العلم بالصحّة حين العمل كما ذكرنا، ولذا لم يجوّز هذا من أوّل الأمر.

(ولقد بالغ الحلّي في السرائر حتىٰ أسقط اعتبار الشرط المجهول) كالستر، (فأوجب الصلاة عارياً علىٰ مَنْ عنده ثوبان مشتبهان، ولم يجوّز تكرار الصلاة فيهما مع ورود النصّ به)، أي: بالتكرار من طريق أخبار الآحاد، وهو لا يعمل به.

(مستنداً في ذلك) في عدم جواز التكرار (إلىٰ وجوب مقارنة الفعل الواجب لوجهه، وكما لا يجوز الدخول في العمل بانياً علىٰ إحراز الواقع بالتكرار، كذا لا يجوز) الدخول في العمل (بانياً علىٰ الفحص بعد الفراغ، فإنْ طابق الواقع) فهو (وإلّا أعاده)؛ لأنّ الباني علىٰ الفحص بعد الفراغ - أيضاً - كالعامل بالاحتياط قد أخلّ بقصد الوجه.

ثمّ نذكر شرح مابقي من كلام المصنّف﴿ره﴾ طبقاً لما في شرح الأُستاذ الاعتمادي دام ظله العالي تتميماً للفائدة.

(ولو دخل في العبادة بنيّة الجزم) بالصحة (ثمّ اتفق له ما يوجب تردّده في الصحّة ووجوب الإتمام، وفي البطلان ووجوب الاستئناف) كالاستدبار والتجشؤ، وغير ذلك من الخلل الاحتمالي بالفرض.

(ففي جواز الإتمام بانياً علىٰ الفحص بعد الفراغ والإعادة مع المخالفة وعدمه)، أي: عدم جواز الإتمام (وجهان:)، وقد أشار إلىٰ عدم جواز الإتمام بقوله:

(من اشتراط العلم بالصحّة حين العمل كما ذكرنا) من اعتبار التمييز وقصد الوجه،

وبعبارة أُخرىٰ: الجزم بالنيّة معتبر في الاستدامة كالابتداء.

ومن أنّ المضي في العمل ولو متردّداً بانياً علىٰ استكشاف حاله بعد الفراغ، محافظة علىٰ عدم إبطال العمل المحتمل حرمته واقعاً علىٰ تـقدير صـحّته، ليس بأدونَ مـن الإطـاعة التفصيليّة ولا يأباه العرفُ ولا سيرةُ المتشرّعة.

وبالجملة: فما اعتمد عليه في عدم جواز الدخول في العمل متردّداً من السيرة العرفيّة والشرعيّة غير جار في المقام.

ويمكن التفصيلُ بينَ كون الحادث الموجب للتردّد في الصحّة ممّا وجب علىٰ المكلّف تعلّمُ حكمه قبل الدخول في الصلاة لعموم البلوىٰ، كأحكام الخلل الشائع وقوعها وابتلاء المكلّف بها، فلا يجوز لتاركٍ معرفتها إذا حصل له التردّد في الأثناء، المضيُ والبناءُ علىٰ الاستكشاف بعد الفراغ؛ لأنّ التردّد حصل من سوء اختياره ، فهو في مقام الإطاعة كالداخل في العمل متردّداً، وبينَ كونه ممّا لا يتفق إلّا نادراً.

(ولذا لم يجوّز هذا)، أي: التردّد في الصحّة (من أوّل الأمر).

وقد أشار إلىٰ جواز الإتمام بقوله:

(ومن أنّ المضي في العمل ولو متردّداً بانياً علىٰ استكشاف حاله بعد الفراغ، محافظة علىٰ عدم إبطال العمل المحتمل حرمته)، أي: إبطال العمل (واقعاً علىٰ تقدير صحّته، ليس بأدون من الإطاعة التفصيليّة).

فيجوز حينئذ إتمام العمل، وما دلّ علىٰ عدم جواز الدخول في العمل متردّداً لا يجري فيما حصل التردّد في أثناء العمل والمقام من هذا القبيل.

(ويمكن التفصيل بين كون الحادث الموجب للتردّد في الصحّة ممّا وجب علىٰ المكلّف تعلّم حكمه قبل الدخول في الصلاة لعموم البلوىٰ، كأحكام الخلل الشائع وقوعها وابتلاء المكلّف بها) كالشكوك الصلاتيّة فإنّها ممّا يبتلي به العموم، فيجب علىٰ كلّ مكلّف تعلّمه قبل الصلاة.

(فلا يجوز لتارك معرفتها إذا حصل له التردّد في الأثناء، المضي والبناء علىٰ الاستكشاف بعد الفراغ ... إلىٰ آخره).

إلىٰ أنْ قال: (وبين كونه ممّا لايتفق إلّا نادراً) كإنقاذ الغريق وقتل الحيّة.

ولأجل ذلك لا يجب تعلّم حكمه قبل الدخول، للوثوق بعدم الابتلاء غالباً، فيجوز هنا المضي في العمل علىٰ الوجه المذكور، هذا بعض الكلام في الاحتياط.

(ولأجل ذلك لا يجب تعلّم حكمه قبل الدخول، للوثوق بعدم الابتلاء غالباً، فيجوز هنا المضي في العمل علىٰ الوجه المذكور) من البناء علىٰ الفحص والسؤال بعد الإتمام، فإنْ صح، فهو، وإلّا أعاده، هكذا في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

البراءة

وأمّا البراءة: فإنْ كان الشكّ الموجبُ للرجوع إليها من جهة الشبهة في الموضوع، فقد تقدّم أنّها غير مشروطة بالفحص عن الدليل المزيل لها، وإنْ كان من جهة الشبهة في الحكم الشرعي.

فالتحقيقُ: أنّ ليس لها إلّا شرط واحد، وهو الفحص عن الأدلّة الشرعيّة.

والكلامُ يقع تارةً في أصل الفحص وأُخرىٰ في مقداره.

أمّا وجوبُ أصل الفحص: و حاصله عدم معذوريّة الجاهل المقصّر في التعلّم، فيدلُّ عليه وجوهٌ:

(وأمّا البراءة: فإنْ كان الشكّ الموجب للرجوع إليها من جهة الشبهة في الموضوع، فقد تقدّم أنّها غير مشروطة بالفحص عن الدليل المزيل لها ... إلىٰ آخره).

وحاصل الكلام، هو أنّ الكلام في البراءة؛ تارة يقع في الشبهة الموضوعيّة، وأُخرىٰ في الشبهة الحكميّة.

أمّا الرجوع إليها في الشبهة الموضوعيّة، فليس مشروطاً بالفحص عن الدليل المـزيل للشبهة، كالسؤال عن أهل الخبرة مثلاً؛ وذلك لدلالة النقل والعقل علىٰ عدم اعتبار الفحص في الرجوع إليها في الشبهة الموضوعيّة.

وأمّا الرجوع إليها في الشبهة الحكميّة، فمشروط بشرط واحد، وهو الفحص عن الأدلّة الشرعيّة، ولذلك وقع الكلام فيها؛ تارة في أصل الفحص، وأُخرىٰ في مقداره.

وقد أشار المصنّف‏ؒ إلىٰ الأوّل بقوله:

(أمّا وجوب أصل الفحص: وحاصله عدم معذوريّة الجاهل المقصّر في التعلّم) سـواء قطع بأنّه لو تفحّص علم أو احتمل ذلك، وإنْ كان في علم الله عاجزاً، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

ثمّ اعتبار الفحص في البراءة العقليّة لايحتاج إلىٰ الدليل، إذ لا يتحقّق موضوعها وهو عدم البيان إلّا بعد الفحص، وإنّما المحتاج إليه اعتباره في البراءة الشرعيّة فقط، (فـيدلّ عليه وجوه:

الأوّل: الإجماع القطعي علىٰ عدم جواز العمل بأصل البراءة قبل استفراغ الوسع في الأدلّة.

الثاني: الأدلّة الدالّة علىٰ وجوب تحصيل العلم، مثل آيتي النفر للتفقّه وسؤال أهل الذكر، والأخبار الدالّة علىٰ وجوب تحصيل العلم وتحصيل التفقّه، والذمّ علىٰ ترك السؤال.

(**الأوّل: الإجماع القطعي علىٰ عدم جواز العمل بأصل البراءة قبل استفراغ الوسع في الأدلّة**). قد قام الإجماع علىٰ اعتبار أصل الفحص في العمل بأصل البراءة في الشبهات الحكميّة، من دون فرق بين الشبهة التحريميّة والوجوبيّة.

إلّا أنْ يُقال: إنّ قيام الإجماع في المقام لايكشف عن رأي المعصومعليه السلام، إمّا لكون المسألة عقليّة، حيث يكون الحاكم بعدم معذوريّة الجاهل فيها هو العقل، ومن المعلوم أنّ الإجماع في المسألة العقليّة لا يكون كاشفاً عن رضا الشارع، لاحتمال أنْ يكون المنشأ في نظر المجمعين هو الحكم العقلي.

وإمّا لاحتمال اتكاء المجمعين علىٰ أحد هذه الوجوه والمدارك المذكورة في الأُصول، ومن المعلوم أنّ الإجماع الذي يحتمل استناده إلىٰ بعض الوجوه المذكورة لا يكون حجّة، لعدم كونه كاشفاً عن قول المعصومعليه السلام.

(**الثاني: الأدلّة الدالّة علىٰ وجوب تحصيل العلم، مثل آيتي النفر للتفقّه وسؤال أهل الذكر**)، وقد تقدّم تقريب دلالتهما علىٰ وجوب تحصيل العلم المستلزم لحجّيّة أخبار الآحاد في مسألة أخبار الآحاد.

(**والأخبار الدالّة علىٰ وجوب تحصيل العلم وتحصيل التفقّه**).

كقول النبيصلى الله عليه وآله: (**طلب العلم فريضة علىٰ كلّ مسلم**)[1].

(**والذمّ علىٰ ترك السؤال**).

كما في الصحيح عن أبي عبداللهعليه السلام لحمران بن أعين في شيء سأله: (**إنّما يهلك الناس لأنّهم لا يسألون**)[2]، كما في الأوثق.

وتقريب الجميع علىٰ وجوب الفحص، هو أنّ الظاهر من الجميع أنّه لو جاز الرجوع

---

(١) الكافي ١: ٣١/ ذيل ٥. الوسائل ٢٧: ٢٦، أبواب صفات القاضي، ب ٤، ح ١٨.

(٢) الكافي ١: ٤٠/ ٢.

الثـالث: ما دلّ علىٰ مؤاخذة الجهّال بفعل المعاصي المجهولة، المستلزم لوجوب تحصيل العلم، لحكم العقل بوجوب التحرّز عن مضرّة العقاب.

مثل قوله ﷺ، فيمن غسل مجدوراً أصابته جنابة، فكزّ، فمات: (قَتَلُوهُ قَتَلَهُمُ اللّهُ، ألا سألوا، ألا يَمَّمُوهُ؟)[1].

وقوله ﷺ لمن أطالَ الجُلُوسَ في بيتِ الخلاء لِإستِماعِ الغِناء: (ما كانَ أسوءَ حالَكَ لَو مُتَّ عَلىٰ هذِهِ الحالَةِ!)[2]، ثمّ أمره بالتوبة وغُسلها.

إلىٰ البراءة قبل الفحص والتعلّم لم يجب التعلّم بالنفر لغاية التفقّه، أو بسؤال أهل العلم كما في الآية، أو بالطلب كما في الروايـة الأُولىٰ، ولم يـتوجّه الذمّ والعـتاب عـلىٰ من تـرك السؤال، كما في الرواية الثانية.

إلّا أنْ يُقال: إنّ الاستدلال بما دلّ علىٰ وجوب السـؤال عـلىٰ وجـوب الفـحص قـبل الرجوع إلىٰ البراءة، إنّما يتمّ علىٰ مقالة المشـهور دون الأُردبـيلي﴿ حـيث ذهب إلىٰ أنّ السؤال واجب نفسي، كما هو ظاهر هذه الأدلّة، فإنّه لا منافاة حينئذ بين ترتّب العقاب علىٰ ترك السؤال وجواز البراءة في المشتبهات، وترك الاحتياط فـيها قـبل الفـحص، كـما فـي تعليقة المرحوم غلام رضا﴿.

(الثالث: ما دلّ علىٰ مؤاخذة الجهّال بفعل المعاصي المجهولة، المستلزم لوجوب تحصيل العلم، لحكم العقل بوجوب التحرّز عن مضرّة العقاب) فتكون دلالة هـذه الأخـبار عـلىٰ وجوب التعلّم بالالتزام العقلي من جهة وجوب الاجتناب عقلاً عن مضرّة العقاب في ترك التعلّم.

(مثل قوله ﷺ فيمن غسل)، أي: أمر بالغسل **(مجدوراً)**، أي: مصاباً بـالجدري، وهـو قسم من المرض الجلدي **(أصابته جنابة، فكزّ)**، أي: ابتلى بالكزاز، وفي الأوثق الكزّاء داء يتولّد من شدّة البرد **(فمات: (قَتَلُوهُ قَتَلَهُمُ اللهُ، ألا سألوا، ألا يَمَّمُوهُ؟)**، «ألّا» في كلا الموضعين للتوبيخ، فيدلّ علىٰ وجوب السؤال.

(وقوله ﷺ لمن أطالَ الجُلُوسَ في بيتِ الخلاء لِإستِماعِ الغِناء) لجهله بحرمة ذلك: (ما كانَ

---

(١) الفقيه ١: ٥٩/٢١٨. الوسائل ٣: ٣٤٦، أبواب التيمم، ب ٥، ح ٣، باختلاف يسير فيهما.

(٢) الكافي ٦: ٤٣٢/١٠. الوسائل ٣: ٣٣١، أبواب الأغسال المندوبة، ب ١٨، ح ١.

وما ورد في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿فَلِلَّهِ الحُجّة البالِغَة﴾[1] من أنّه: «يقال للعبد يوم القيامة: هَل عَلِمتَ؟ فإنْ قال: نعم، قيل: فهلّا عَمِلتَ؟، وإنْ قال: لا، قيل له: هَلّا تعلّمتَ حتىٰ تَعملَ؟»[2].

وما رواه القمّي في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿الَّذِينَ تَوَفَّهُمُ المَلائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِم﴾[3]: نزلت فيمَنْ اعتزل عن أمير المؤمنين عليه السلام ولم يقاتل معه ﴿قَالُوا فِيمَ كُنتُم قَالُوا كُنَّا مُستَضعَفِين فِي الأَرض﴾[4]، أي: لم نعلم من الحقّ، فقال اللّه تعالىٰ: ﴿أَلَم تَكُن أَرضُ اللّهِ وَاسِعَةً فَتُهاجِرُوا فِيهَا﴾[5]، أي: دينُ اللّه وكتابُه واضحاً متسعاً، فتنظروا فيه، فترشدوا وتهتدوا به سبيل الحقّ[6].

أسوءَ حالَكَ لَو مُتَّ عَلىٰ هذِهِ الحالَةِ!، ثمّ أمره بالتوبة وغسلها)).

وما ورد في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿فَلِلَّهِ الحُجّة البالِغَة﴾ من أنّه: يقال للعبد يوم القيامة: هَل عَلِمتَ؟ فإنْ قال: نعم، قيل له: فهلاّ عَمِلتَ؟ وإنْ قال: لا، قيل له: هلّا تعلّمتَ حتىٰ تَعملَ؟).

والظاهر من هذه الأخبار أنّه لو جاز الرجوع إلىٰ البراءة قبل الفحص لم يتوجّه الذمّ والعتاب إلىٰ من لم يتعلّم أو ترك العمل بالعلم.

(وما رواه القمّي في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّهُمُ المَلائِكَةُ﴾، أي: قبض أرواحهم الملائكة حال كونهم (ظَالِمِي أَنفُسِهِم﴾ نزلت فيمَنْ اعتزل عن أمير المؤمنين عليه السلام ولم يقاتل معه ﴿قَالُوا) ـ أي: القابضون ـ (فِيمَ كُنتُم قَالُوا كُنَّا مُستَضعَفِين في الأرض﴾، أي: لم نعلم من الحقّ) أعليّ أم معاوية؟، (فقال الله تعالىٰ: ﴿أَلَم تَكُن أَرضُ اللهِ واسِعَةً فتَهَاجِرُوا فِيهَا﴾)، أي: ألم يكن (دينُ الله وكتابهُ واضحاً متسعاً، فتنظروا فيه، فترشدوا وتهتدوا به سبيل الحقّ)،

---

(١) الأنعام: ١٤٩.

(٢) تفسير الصافي ٢: ١٦٩ / ١٤٩.

(٣) النساء: ٩٧.

(٤) النساء: ٩٧.

(٥) النساء: ٩٧.

(٦) تفسير القمّي ١: ١٤٩.

الرابع: إنّ العقلَ لا يَعذِرُ الجاهلَ القادر علىٰ الاستعلام في المقام، الذي نظيره في العرفيّات ما إذا ورد من يدّعي الرسالة من المولىٰ، وأتىٰ بطومار يدّعي أنّ الناظر فيه يطلّع علىٰ صدق دعواه أو كذبها، فتأمّل.

والمستفاد من هذه الرواية هو وجوب الفحص عن الحقّ ثمّ الأخذ به.

(**الرابع: إنّ العقلَ لا يَعذِرُ الجاهلَ القادر علىٰ الاستعلام ... إلىٰ آخره**) وما ذكره المصنّف‌ﷺ من حكم العقل بعدم معذوريّة الجاهل القادر علىٰ الاستعلام يتّضح بعد ذكر مقدّمة وهي:

إنّ بناء الشارع علىٰ تبليغ الأحكام وطريقة بيانها للمكلّفين يكون علىٰ الوجه المتعارف، بأنْ يجعلها في معرض الوصول إليهم لا علىٰ الوجه الغير المتعارف، بأنْ يفيض العلم بالأحكام علىٰ قلوبهم بالإلهام ونحوه.

ومن هذه المقدّمة يتّضح لك أنّ وظيفة المكلّفين والعبيد عقلاً هو الفحص عن أحكام المولىٰ في مظانّ وجودها، ولو من باب وجوب دفع الضّرر المحتمل، فلو أجرىٰ العبد البراءة بدون الفحص لخرج عن أداء وظيفة العبوديّة.

وبالجملة، إنّ العقل يحكم بوجوب الفحص فيما احتمل وجود الحكم الإلزامي قبل أنْ يجري البراءة، وبذلك يكون طريق العلم بالأحكام منحصراً في الفحص عنها، وكذلك طريق العلم بصدق الرسل منحصراً في الفحص، حتىٰ يعلم صدق دعوىٰ من يدّعي الرسالة.

(**أو كذبها، فتأمّل**) لعلّه إشارة إلىٰ الفرق بين مسألة الطومار والمقام، من حيث إنّ النظر في الطومار يوجب القطع غالباً أو دائماً بصدق مدّعي الرسالة من المولىٰ أو بكذبه، فلا يبقىٰ بعد النظر شكّ حتىٰ يجري أصل البراءة.

بخلاف الفحص عن الدليل الاجتهادي في المقام، إذ كثيراً ما لا يحصل له من النظر والفحص شيء، فيحتاج إلىٰ الرجوع إلىٰ أصل البراءة، لكنّ هذا المقدار من الفرق لايوجب عدم حسن التشبيه، إذ الغرض منه كون الفحص هنا واجباً، مثل النظر هناك من جهة احتمال الضّرر مع عدم الفحص والنظر ووجوب دفعه، كما في شرح التنكابني.

ثمّ ذكر الفرق بين مسألة النبوة والمقام من شيخه، حيث جعل الفرق من وجوه ثلاثة

والنقلُ الدالّ علىٰ البراءة في الشبهة الحكميّة مُعارَضٌ بما تقدّم من الأخبار الدالّة علىٰ وجوب الاحتياط حتىٰ يسأل عن الواقعة، كما في صحيحة[1] عبدالرحمن المتقدّمة، وما دلَّ علىٰ وجوب التوقف بناءً علىٰ الجمع بينها وبين أدلّة البراءة، بحملها علىٰ صورة التمكّن من إزالة الشبهة.

وجهاً للتأمّل.

أحدها: حصول العلم بعد النظر بصدق المدّعي بإظهار المعجزة وكذبه بعجزه عنه بخلاف المقام.

وثانيها: عدم إمكانٰ الوجوب الشرعي للنظر، بخلاف المقام في الأحكام الشرعيّة، ومن هنا استدلّ له بالأدلّة السمعيّة.

ثالثها: إنّه كثيراً ما يحصل العلم بالفروع من الضرورة ونحوها من الأسباب القهريّة، من دون إعمال قوة نظريّة أو الفحص عن الحكم.

وهذا بخلاف مسألة النبوة، فإنّ طريقها منحصر في الإعجاز، إلىٰ أنْ قال: إنّ التأمّل في المقام، يمكن أنْ يكون إشارة إلىٰ أنّ الفرق بين المقام ومسألة الطومار وإنْ كان واضحاً، ولكن الغرض التشبيه بينهما من جهة كون مبنىٰ كلا الحكمين هو وجوب دفع الضرر المحتمل، فحينئذ يكون التأمّل تأمّل تدقيق لا تأمّل تمريض، فتأمّل!!.

وكيف كان، فالأوْلىٰ ما أفاده الأُستاذ الاعتمادي في وجه التأمّل، حيث قال: إنّ المقامين متشابهان في انحصار طريق العلم في الفحص، فيستقل العقل فيهما بعدم معذوريّة الجاهل المقصّر، وإنْ كان بينهما فرق من جهة أنّ الفحص في باب الرسالة ينتج القطع بالصدق أو الكذب وفي الأحكام ربّما يبقىٰ الشكّ فتجري البراءة، وأنّ الفحص في الأحكام واجب شرعاً أيضاً، وفي الرسالة عقلاً فقط للزوم الدور.

(والنقلُ الدالّ علىٰ البراءة في الشبهة الحكميّة مُعارَضٌ بما تقدّم من الأخبار الدالّة علىٰ وجوب الاحتياط ... إلىٰ آخره).

فإنّ الجمع بينهما يقتضي حمل أخبار الاحتياط والتوقف علىٰ صورة تمكّن المكلّف

---

(١) الكافي ٤: ١/٣٩١. الوسائل ٢٧: ١٥٤، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ١.

الخامس: حصول العلم الإجمالي لكلّ أحد قبل الأخذ في استعلام المسائل بوجود واجبات ومحرّمات كثيرة في الشريعة، ومعه لا يصحّ التمسّك بأصل البراءة، لما تقدّم من أنّ مجراه الشكّ في أصل التكليف، لا في المكلّف به مع العلم بالتكليف.

فإنْ قُلتَ: إذا علم المكلّفُ تفصيلاً بعدّة أُمور من الواجبات والمحرّمات يحتمل انحصار التكاليف فيها، كان الشكّ بالنسبة إلىٰ مجهولاته شكّاً في أصل التكليف.

وبتقرير آخر: إنْ كان استعلامُ جملة من الواجبات والمحرّمات تفصيلاً موجباً لكون الشكّ في الباقي شكّاً في أصل التكليف، فلا مقتضي لوجوب الفحص وعدم الرجوع إلىٰ البراءة، وإلّا لم يجز الرجوع إلىٰ البراءة ولو بعد الفحص، إذ الشكّ في المكلّف به لا يرجع فيه إلىٰ البراءة ولو بذل الجهد في الفحص وطلب الحكم الواقعي.

[فإنْ قُلتَ: هذا يقتضي عدم جواز الرجوع إلىٰ البراءة في أوّل الأمر ولو بعد الفحص؛

من إزالة الشبهة، وحمل أخبار البراءة علىٰ صورة عدم تمكّن المكلّف من إزالتها، ولازم هذا الجمع هو عدم دلالة أخبار البراءة عليها قبل الفحص وهو المطلوب. هذا ما يظهر من كلام المصنّف﵀.

قال المرحوم الاشتياني﵀ في بحر الفوائد: كان الأولىٰ من المصنّف﵀ منع شمول أخبار البراءة لما قبل الفحص بعد ملاحظة كون بناء الشارع علىٰ تبليغ الأحكام علىٰ الوجه المتعارف علىٰ ما عرفت، ومن هنا وقع التصريح في غير واحد من الأخبار بالطلب والبحث.

(**الخامس:** حصول العلم الإجمالي لكلّ أحد قبل الأخذ في استعلام المسائل بوجود واجبات ومحرّمات كثيرة في الشريعة، ومعه لا يصحّ التمسّك بأصل البراءة ... إلىٰ آخره).

وملخّص الوجه الخامس في وجوب الفحص، هو أن العلم الإجمالي لكلّ مكلّف بثبوت التكاليف الإلزامية في الشريعة مانع عن الرجوع إلىٰ البراءة قبل الفحص، إذ لا فرق في منع العلم الإجمالي عن الرجوع إلىٰ البراءة بين أنْ يكون اشتباه القليل بالقليل، كاشتباه الحرام بين الإناءين، أو اشتباه الواجب بين الظهر والجمعة، وبين أنْ يكون اشتباه الكثير في الكثير، كما فيما نحن فيه، أعني: العلم الإجمالي بالواجبات والمحرّمات في الوقائع المتعدّدة المحتملة للتكاليف الإلزامية، فيجب الفحص وهو المطلوب.

[فإنْ قُلتَ: هذا يقتضي عدم جواز الرجوع إلىٰ البراءة في أوّل الأمر ولو بعد الفحص؛

لأنّ الفحص لا يوجب جريان البراءة مع العلم الإجمالي.

قُلتُ: المعلومُ إجمالاً وجودُ التكاليف الواقعيّة في الوقائع التي يقدر علىٰ الوصـول إلىٰ مداركها، وإذا تفحّص وعجز عن الوصول إلىٰ مدارك الواقعة خرجت تلك الواقعةُ عـن

لأنّ الفحص لا يوجب جريان البراءة مع العلم الإجمالي].

وللمصنف في الإشكال علىٰ هذا الوجه الخامس تعبيران:

وحاصل تقريب الإشكال بتعبيره الأوّل: هو أنّ مقتضىٰ هذا الوجه عدم جواز الرجـوع إلىٰ البراءة أصلاً لا قبل الفحص ولا بعده؛ وذلك لأنّ الشكّ فـي مـورد العـلم الإجـمالي بالتكاليف الإلزامية يدخل في الشكّ فـي المكـلّف بـه، ومـقتضىٰ القـاعدة فـيه وجـوب الاحتياط من دون فرق بين قبل الفحص وبعده، فيخرج مورد العلم الإجمالي عن المقام من رأس، إذ لا يجري فيه أصل البراءة، كما عرفت.

وأمّا الإشكال بالتعبير الثاني: فهو ما أشار إليه بقوله:

(فإنْ قُلتَ: إذا علم المكلّفُ تفصيلاً بعدّة أُمور من الواجبات والمحرّمات يحتمل انحصار التكاليف فيها، كان الشكّ بالنسبة إلىٰ مجهولاته شكّاً في أصل التكليف).

وحاصل تقريب الإشكال بهذا التعبير، هو أنّ العلم الإجمالي المذكور بعد علم المكلّف تفصيلاً بمجموع الواجبات والمحرّمات من الأدلّة القطعيّة أو الظنّيّة المعتبرة لا يخلو عن أحد احتمالين:

أحدهما: انحلاله إلىٰ علم تفصيلي بالنسبة إلىٰ ماعلم المكلّف به تفصيلاً من الأحكام الإلزامية، وشكّ في أصل التكليف بالنسبة إلىٰ ما سواها من مجهولاته.

وثانيهما: عدم انحلاله وبقائه علىٰ حاله، وعلىٰ التقديرين لا يجب الفحص.

أمّا علىٰ الأوّل؛ فلأنّ المكلّف يرجع إلىٰ البـراءة فـيما شكّ فـيه مـن دون حـاجة إلىٰ الفحص.

وأمّا علىٰ الثاني، فلا يجب التمسّك بها ولو بعد الفحص؛ لأنّ مقتضىٰ القاعدة في مورد العلم الإجمالي هو وجوب الاحتياط، ولا يجدي الفحص في الرجوع إلىٰ البراءة في موارد العلم الإجمالي.

(قُلتُ: المعلومُ إجمالاً وجودُ التكاليف الواقعيّة في الوقائع التي يقدر علىٰ الوصول إلىٰ

الوقائع التي علم إجمالاً بوجود التكاليف فيها، فيرجع إلىٰ البراءة.

مداركها، وإذا تفحّص وعجز عن الوصول إلىٰ مدارك الواقعة خرجت تلك الواقعةُ عن الوقائع التي علم إجمالاً بوجود التكاليف فيها، فيرجع إلىٰ البراءة).

وملخّص ما أفاده المصنّف ﷺ من الجواب عن الإشكال المذكور، هو اختيار الاحتمال الأوّل، أي: انحلال العلم الإجمالي المذكور بالفحص إلىٰ العلم التفصيلي بوجود التكاليف الواقعيّة في الوقائع التي يتمكّن المكلّف من الوصول فيها إلىٰ مداركها، وهي الأخبار الموجودة في الكتب الأربعة مثلاً، فبعد الفحص عن حكم الواقعة المعيّنة فرضاً والعجز عن وجدان حكمها فيها خرجت تلك الواقعة عن الوقائع التي علم إجمالاً بوجود التكاليف فيها، فيرجع فيها إلىٰ البراءة؛ لأنّ الشكّ في حكمها شكّ في أصل التكليف.

وبهذا البيان لا حاجة إلىٰ ما تكلّف به الأُستاذ الاعتمادي دامت إفاداته في المقام، حيث جعل الوقائع صنفين فقال:

إنّ الوقائع علىٰ صنفين:

صنف منها: يمكن الوصول إلىٰ مدرك حكمه.

وصنف منها: لا يمكن فيه ذلك.

والمعلوم إجمالاً هو وجود الواجبات والمحرّمات في الصنف الأوّل.

وأمّا الصنف الثاني فوجودهما فيه محتمل لامعلوم (و)حنيئذ (وإذا تفحّص وعجز عن الوصول إلىٰ مدارك الواقعة) كشرب التتن (خرجت تلك الواقعةُ عن الوقائع التي علم إجمالاً بوجود التكاليف فيها، فيرجع فيها إلىٰ البراءة).

وبالجملة بعد الفحص واليأس يعلم أنّ هذه الواقعة لم تكن في دائرة العلم الإجمالي، بل في دائرة الشكّ البدوي، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

هذا تمام الكلام في الجواب عن الإشكال في الاستدلال بالعلم الإجمالي علىٰ وجوب الفحص.

إلّا أنّ هنا إشكالاً علىٰ الاستدلال المذكور ذكره المرحوم غلام رضا ﷺ بشيء من التفصيل، حيث قال ـ بعد ذكر الاستدلال ـ ما نصه:

فيه أوّلاً: إنّ محلّ الكلام لا يختصّ بما وجد فيه العلم الإجمالي، بحيث يكون الشكّ

....

فيه في المكلّف به، بل لو كان الشكّ في التكليف أيضاً لكان وجوب الفحص فيه أيضاً ثابتاً؛ ولذا بنوا علىٰ وجوب النظر في المعجزة ممّن يدّعي النبوة، ولافرق في ذلك بين أُصول الدين وفروعه.

وثانياً: إنّ ذلك يقتضي عدم جواز الرجوع إلىٰ البراءة بعد الفحص أيضاً لو لم يظفر علىٰ الدليل؛ لأنّ الناظر إذا أتىٰ بمقام الفحص، وتفحّص ولم يظفر علىٰ الدليل، فلا محالة يكون العلم الإجمالي الثابت قبل الفحص موجوداً بعده أيضاً؛ لأنّ الفحص من حيث هو لايوجب رفعه، فكما أنّه قبل الفحص مانع عن جريان البراءة، فكذا بعده.

ودعوىٰ أنّ الفحص يوجب خروج الوقائع التي لا يتمكّن المكلّف من الوصول إلىٰ مداركها عن مورد العلم الإجمالي موضوعاً، فيختصّ مورد العلم الإجمالي بماكان متمكّناً من الوصول إلىٰ مداركه.

مدفوعة بما في المتن من أنّ العلم الإجمالي إنّما هو بين جميع الوقائع من غير مدخليّة لتمكّن المكلّف من الوصول إلىٰ المدرك وعجزه عن ذلك.

وإذ قد ثبت أنّ الأدلّة التي أُقيمت علىٰ وجوب الفحص كلّها مدخولة ووقوع الإشكال في جريان البراءة بعد الفحص في صورة عدم الظفر بالدليل، فمسّت الحاجة إلىٰ إطلاق عنان القلم، وإتيان ما طلع من أُفق التحقيق بمقام الرقم؛ تارة في إقامة البرهان علىٰ وجوب الفحص، وأُخرىٰ في رفع الإشكال المزبور.

أمّا الأوّل فنقول: إنّ لنا مسائل ثلاث يكون مرتع البرهان فيها من واد واحد:

إحداها: وجوب النظر في المعجزة ممّن يدّعي النبوة.

والثانية: عدم جواز الرجوع إلىٰ البراءة في غير المعلومات والمظنونات بالظنون الخاصة، كما ادّعاه المحقّقون من المتأخرين في تقرير دليل الانسداد.

والثالثة: وجوب الفحص وعدم جواز الرجوع إلىٰ البراءة قبله.

والفرق بينها:

إنّ الأوّل من مسائل أُصول الدين بخلاف الباقي.

والثاني في العمل بالبراءة بعد الظفر علىٰ المعلومات والمظنونات بالظنون الخاصة.

....

والأخير في العمل فيها قبل الظفر عليهما.

والبرهان الجامع الذي يثبت به المدّعىٰ في جميعها، أنّ الشارع كلّما أراد نشر الدين وأحكامه وتوقف العلم بها علىٰ النظر والفحص، فلا يجوز له الترخيص في تركه؛ لأنّ الترخيص المزبور مستلزم لانمحاق ذلك الدين وأحكامه، والتالي باطل لكونه مستلزماً لنقض الغرض وانمحاق ما أراد الشارع انفاذه، فكذلك المقدّم.

ولا يفرّق في ذلك بين جميع الوقائع أو الواقعة الواحدة، والمراد بتوقف العلم علىٰ النظر والفحص إنّما هو توقف غالبي، وإلّا فربّما يحصل العلم نادراً ولو لم يكن في مقام النظر والفحص، هذا.

فإنْ قُلتَ: إنّ البرهان المزبور لا يتمّ في الأُصول المثبتة للتكاليف، فإنّ نقض الغرض لا يلزم في العمل بها قبل الفحص، مع أنّ وجوب الفحص ثابت مطلقاً.

قلتُ: سلّمنا عدم دلالة الدليل المزبور، لكن كفانا في إثباته؛ تارةً: تحقّق الإجماع علىٰ ثبوته في العمل بها.

ولا يرد عليه ما أوردناه علىٰ الإجماع السابق، كيف وتلك الأُصول شرعيّة لا مسرح للعقل فيها.

وأُخرىٰ: ما دلّ علىٰ وجوب تحصيل العلم، فإنّ مفاد مثل ذلك ليس إلّا إمانة الأُصول وإتيان ضوئها بمقام الأُفول.

ودعوىٰ أنّ مفادها لعلّه الوجوب النفسي ـ فلا ربط له بالمقام ـ مدفوعة بأنّ هذه الدعوىٰ، كما يأتي منهدم البنيان، ولم يعرف لها إجمال ولا بيان.

فإنْ قُلتَ: إنّ مفاد البرهان المزبور مناف لما استقرّ عليه بناء العقلاء في الشبهات من التكاليف الصادرة من مواليهم إلىٰ عبيدهم من عدم الفحص.

أترىٰ من نفسك أنّ العبد إذا احتمل صدور التكليف من مولاه، فلم يأت بمقام السؤال، لذمّة العقلاء حاشا؟.

ويؤيّد ذلك أنّ الصحابة في ابتداء صدور الأحكام وتبليغها ليس بناؤهم علىٰ السؤال، وكذلك ما يحتملون صدور الحكم فيه، بل ينتظرون لإخبار النبيﷺ، فكلّ ما أخبرهم به

....

كانوا آخذين به.

قلتُ: إنّ لنا موارد ثلاثة:

تارة: تكون الشبهة بدوية صرفة ليس فيها علم إجمالي أصلاً، لا بالنسبة إلىٰ التكليف الإلزامي، ولا غيره.

وأُخرىٰ: تكون الشبهة واجدة للعلم الإجمالي لكن بالنسبة إلىٰ صدور مطلق الخطاب، يعني: أنّه يعلم بصدور الخطاب من المولىٰ لكنّه لا يعلم أنّه بالنسبة إليه أو صاحبه.

وعلىٰ الأوّل أنّه مشتمل علىٰ الحكم الإلزامي أو غيره، وهذا القسم وإنْ كان واجداً للعلم الإجمالي لكن الشكّ فيه في التكليف.

وثالثاً: تكون الشبهة أيضاً واجدة له لكن بحيث يوجب انقلابها إلىٰ الشكّ في المكلّف به، بأنْ علم بصدور الخطاب الإلزامي لكن عرض له الشكّ في متعلّقه.

وكلّ من الأوّل والأخير خارج عن محلّ الكلام، والذي هو محلّ الكلام إنّما هو الثاني، ومورد النقض ببناء العقلاء والصحابة ليس إلّا من الأوّل، فلا ربط له بالمقام.

لا يقال: إنّ محلّ الكلام إنْ كان ما ذكر فلازمه خروج مسألة النظر في المعجزة عمّن يدّعي النبوة عنه، كيف وهو فاقد للعلم الإجمالي؟!.

لأنّا نقول عدم وجوب النظر فيها مستلزم لإفحام الأنبياء، وأيّ نقض غرض أعظم من ذلك؟.

وأمّا الثاني، فنقول في مقام التفصّي عنه:

أوّلاً: إنّ ما نحن فيه من قبيل شبهة القليل في الكثير، والمرجع فيها هو البراءة.

توضيح ذلك أنّ العلم الإجمالي المزبور في مقامين:

أحدهما: العلم الإجمالي بالتكاليف في الوقائع التي يقدر علىٰ الوصول إلىٰ مداركها.

وثانيهما: العلم الإجمالي بالتكاليف في الوقائع التي يعجز عن الوصول إلىٰ مداركها لو تفحّص.

والدليل علىٰ ثبوت الثاني أنّ الطائفة الأُولىٰ لو خرجت عن الشبهات لكان العلم الإجمالي بالتكاليف فيها أيضاً باقياً، وهذا أعظم كاشف علىٰ ثبوته، ومورد الإشكال إنّما

هذا، ولكن لا يخلو عن نظر.

هو جريان البراءة في موارد العلم الإجمالي الثاني.

ولا شبهة في أنّ الواجبات والمحرّمات فيها بالنسبة إلىٰ المباحات ليس إلّا أقلّ قليل، فيكون من الشبهة غير المحصورة، والمرجع فيها هو البراءة.

وثانياً: إنّ الإجماع القطعي علىٰ العمل بالأُصول بعد الفحص حاصل، وهذا الإجماع إنْ قام علىٰ العمل المزبور تعبّداً فيكشف عن حجيّة الأُصول وعدم الاعتناء بأثر العلم الإجمالي المزبور، وإنْ كان مدركه لزوم العسر والحرج في ترك العمل بها والعمل بالاحتياط، فلابدّ من التبعيض فيه، بمعنىٰ أنّه يبني علىٰ الاحتياط في غير مورد الحرج، وفي مورده علىٰ سائر الأُصول، فتأمّل. انتهىٰ.

(هذا، ولكن لا يخلو عن نظر)، أي: الجواب المذكور عن الإشكال بقوله: (فإن قلتَ ... إلىٰ آخره) لا يخلو من نظر وإشكال.

ووجه النظر يتّضح بعد ذكر مقدّمة وهي:

إنّ ما تقدّم من الجواب إنّما يصحّ فيما إذا كانت أطراف العلم الإجمالي مختصة بالوقائع التي يتمكّن المكلّف من الوصول إلىٰ مدارك الأحكام فيها، كأن تكون مداركها منحصرة في الأخبار الموجودة في الكتب المعروفة؛ وذلك لانحلال العلم الإجمالي المذكور بعد مراجعتها إلىٰ العلم التفصيلي بوجود التكاليف الموجودة فيها والشكّ في أصل التكليف في غيرها، فيرجع فيها إلىٰ البراءة.

أمّا إذا قلنا: بأنّ أطراف العلم الإجمالي بالأحكام الإلزاميّة لا تختصّ بالوقائع التي يتمكّن المكلّف من الوصول إلىٰ مدارك أحكامها، فلا يتمّ الجواب المذكور، لعدم انحلال العلم الإجمالي حينئذ، فلا يصحّ الرجوع إلىٰ البراءة فيها بعد الفحص، كما لايجوز الرجوع إليها قبله.

إذا عرفت هذه المقدّمة يتّضح لك وجه النظر في الجواب المذكور وذلك لعدم جواز الرجوع إلىٰ البراءة حتىٰ بعد الفحص؛ لأنّ العلم الإجمالي يكون من قبيل القسم الثاني، وهو الذي لا ينحلّ لا من قبيل القسم الأوّل وهو الذي ينحلّ، وقد أشار إليه المصنّف﷫ بقوله:

لأنّ العلم الإجمالي إنّما هو بين جميع الوقائع من غير مدخليّةٍ تمكّن المكلّف من الوصول إلىٰ مدارك التكليف وعجزه عن ذلك، فدعوىٰ اختصاص أطراف العلم الإجمالي بالوقائع المتمكّن من الوصول إلىٰ مداركها، مجازفةٌ.

مع أنّ هذا الدليل إنّما يوجب الفحصَ قبل استعلام جملة من التكاليف يحتمل انحصار المعلوم إجمالاً فيها.

(لأنّ العلم الإجمالي إنّما هو بين جميع الوقائع من غير مدخليّةٍ تمكّن المكلّف من الوصول إلىٰ مدارك التكليف وعجزه عن ذلك، فدعوىٰ اختصاص أطراف العلم الإجمالي بالوقائع المتمكّن من الوصول إلىٰ مداركها، مجازفةٌ).

توضيحه كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي: إنّ كون الأطراف علىٰ صنفين ـ صنف في دائرة العلم الإجمالي وصنف في دائرة الشكّ البدوي ـ إنّما هو فيما إذا كان هناك منشأ للعلم الإجمالي ومنشأ آخر للشكّ البدوي.

كما إذا كان هناك أربع أواني، فوقعت قطرة بول واحتمل وقوعها في أحدها، وقطرة أُخرىٰ علم وقوعها في خصوص أحد هذين، فهذان في دائرة العلم الإجمالي للقطرة الثانية، والآخران في دائرة الشكّ البدوي للقطرة الأُولىٰ.

وهذه الوقائع ليست كذلك، بل فيها منشأ واحد للعلم الإجمالي في الكلّ وهو علمنا إجمالاً بوجود الواجبات والمحرّمات، وتمكّن المكلّف من الوصول وعدمه لا يوجب التصنيف.

(مع أنّ هذا الدليل إنّما يوجب الفحصَ قبل استعلام جملة من التكاليف يحتمل انحصار المعلوم إجمالاً فيها) ولا يقتضي وجوب الفحص بعد انحلال العلم الإجمالي باستعلام جملة من التكاليف الإلزامية، علىٰ تقدير اختصاص أطراف العلم الإجمالي بما في أيدينا من الأخبار الموجودة في الكتب المعروفة.

مع أنّ المدّعىٰ هو وجوب الفحص سواء كان هناك علم إجمالي أم لا، وعلىٰ الأوّل سواء كان العلم الإجمالي باقياً علىٰ حاله أو منحلاً بعد الفحص، فيكون هذا الدليل أخصّ من المدّعىٰ؛ لأنّ المستفاد منه هو كون المناط لوجوب الفحص العلم الإجمالي بالتكاليف الإلزامية، فيدور وجوب الفحص مدار العلم الإجمالي وجوداً وعدماً.

فتأمّل، وراجع ما ذكرنا في ردّ استدلال الأخباريين علىٰ وجوب الاحتياط في الشبهة التحريميّة بالعلم الإجمالي.

وكيف كان، فالأوْلىٰ ما ذكر في «الوجه الرابع» من أنّ العقلَ لا يَعذِرُ الجاهلَ القادر علىٰ الفحص، كما لا يعذر الجاهل بالمكلّف به العالم به إجمالاً، ومناط عدم المعذوريّة في المقامين هو عدم قبح مؤاخذة الجاهل فيهما، فاحتمالُ الضّرر بارتكاب الشبهة غيرُ مندفع بما يأمن معه من ترتّب الضّرر.

ألا ترىٰ أنّهم حكموا باستقلال العقل، بوجوب النظر في معجزة مدّعي النبوّة وعدم معذوريّته في تركه، مستندين في ذلك إلىٰ وجوب دفع الضّرر المحتمل، لا إلىٰ أنّه شكّ في

(فتأمّل، وراجع ما ذكرنا في ردّ استدلال الأخباريين علىٰ وجوب الاحتياط في الشبهة التحريميّة بالعلم الإجمالي) بوجود المحرّمات، وقد ردّه المصنّف‌ﷺ بانحلال العلم الإجمالي بعد الفحص وإحراز جملة من المحرّمات بالعلم التفصيلي، أو الأمارات المعتبرة إلىٰ علم تفصيلي وشكّ بدوي بالنسبة إلىٰ ما لم يعلم أو يظنّ تفصيلاً، فتجري فيه البراءة في المشكوك.

وعلىٰ أيّ حال، فإنّ المتحصّل من الجميع هو أنّه لو كان المقتضي لوجوب الفحص هو العلم الإجمالي للزم ارتفاعه بانحلاله، كما يرتفع وجوب الاحتياط بانحلاله، إلّا أنّ الأمر في المقام ليس كذلك، بل يجب الفحص حتىٰ علىٰ تقدير الانحلال.

(وكيف كان، فالأوْلىٰ ما ذكر في «الوجه الرابع» من أنّ العقلَ لايَعذِرُ الجاهلَ القادر علىٰ الفحص) حتىٰ في مورد الشكّ في أصل التكليف، فضلاً عن مورد العلم الإجمالي والشكّ في المكلّف به، فلا يعذر الجاهل القادر علىٰ الفحص عقلاً، كما أشار إليه‌ﷺ بقوله:

(كما لا يعذر الجاهل بالمكلّف به العالم به إجمالاً، ومناط عدم المعذوريّة في المقامين)، أي: الشكّ في التكليف والشكّ في المكلّف به (هو عدم قبح مؤاخذة الجاهل فيهما، فاحتمالُ الضّرر)، أي: العقاب (بارتكاب الشبهة غيرُ مندفع) لولا الفحص والاحتياط (بما يأمن معه من ترتّب الضّرر)، أي: بشيء يؤمَن معه من ترتّب الضّرر.

(ألا ترىٰ أنّهم حكموا باستقلال العقل، بوجوب النظر في معجزة مدّعي النبوّة وعدم معذوريّته في تركه، مستندين في ذلك)، أي: وجوب النظر (إلىٰ وجوب دفع الضّرر المحتمل)

المكلّف به.

هذا كلّه، مع أنّ في الوجه الأوّل وهو الإجماع القطعي كفايةً، ثمّ إنّ في حكم أصل البراءة كلّ أصل عملي خالف الاحتياط.

بقي الكلام في حكم الأخذ بالبراءة مع ترك الفحص، والكلام فيه إمّا في استحقاقه العقاب، وإمّا في صحّة العمل الذي أُخِذَ فيه بالبراءة.

في حقّ القادر على الفحص، (لا إلىٰ أنّه شكّ في المكلّف به) من جهة العلم إجمالاً بوجود الأنبياء.

(هذا كلّه، مع أنّ في الوجه الأوّل وهو الإجماع القطعي كفايةً، ثمّ إنّ في حكم أصل البراءة) في اشتراط الفحص (كلّ أصل عملي خالف الاحتياط) كالتخيير في الدوران بين المحذورين وكاستصحاب عدم التكليف، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي دامت إفاداته.

(بقي الكلام في حكم الأخذ بالبراءة مع ترك الفحص، والكلام فيه إمّا في استحقاقه العقاب، وإمّا في صحّة العمل الذي أُخِذَ فيه البراءة).

ومثال الأوّل هو استحقاق عقاب مَنْ ارتكب محتمل الحرمة كشرب التتن من دون فحص، والثاني من أتىٰ بالصلاة بلا سورة مع احتمال جزئيّتها لها تمسّكاً بالبراءة من دون فحص.

وللمرحوم غلام رضا‌ﷺ كلام في هذا المقام لا يخلو ذكره من فائدة، حيث قال:

أقول: غير خفيّ علىٰ الوفي أنّ الكلام في هذه المسألة خارج عن المقام، ولا ربط له بما هو محلّ الكلام، كيف؟ والمقصود بالبحث فيه إنّما هو بيان وجوب الفحص وحكم العمل بالأصل قبله في الشبهات الحكميّة، وهذا ممّا هو مختصّ بشخص المجتهد.

وهذا بخلاف الكلام في تلك المسألة، فإنّ البحث فيها إنّما هو عن حكم عمل مطلق الجاهل سواء كان من العوام وعمل تاركاً للتقليد، أو ممّن له الاجتهاد وعمل تاركاً له، بل المهم في تلك المسألة إنّما هو بيان حكم الأوّل، وذكر الأخير في أطراف كلماتهم من باب الاستقصاء.

وإلّا فالمقصود بالبحث فيها من حيث بيان الأقسام وأحكامها وفروعها إنّما هو الأوّل، وإنْ أبيت عن ذلك فانظر إلىٰ كلامه‌ﷺ وكلام القوم، كيف ينادي بذلك.

....

ولذا لم نرَ من تعرّض لهذه المسألة في باب البراءة، وإنّما كان محلّ تعرضهم باب الاجتهاد والتقليد، وكيف كان فشرح الحال في المسألة يقتضي رسم أُمور:

الأوّل: إنّ لهم فيها عنوانين:

أحدهما: إنّ تارك طريقي الاجتهاد والتقليد عمله باطل، كما في كلام بعضهم.

والثاني: إنّ الجاهل بالحكم غير معذور، كما في كلام الآخرين.

وربّما يتوهّم أنّ أحد العنوانين عبارة أُخرىٰ عن الآخر وهو بمعزل عن التحقيق، كيف والثاني أعمّ من الأوّل.

فإنّ الأوّل مختصّ بالعبادات والمعاملات حيث كان فيهما مسرح للصحّة والبطلان، ولا يأتي في باب المحرّمات مثل حرمة الغيبة وشرب الخمر واللواط والزنا إلىٰ غير ذلك ممّا لا مسرح لهما فيه.

وهذا بخلاف الثاني، فإنّه يعمّ جميع أبواب الفقه، وحيث كان الثاني أشمل فهو أوْلىٰ بأنْ نجعل العنوان فيه، فإنّ البحث عنه يغنينا عن الأوّل، بخلاف العكس.

الثاني: إنّ المراد بالجاهل المأخوذ في العنوان ليس معناه اللغوي، بل من لم يعلم بالحكم الواقعي من طرقه الواقعيّة كالاجتهاد والتقليد، فيشمل ـ حينئذ ـ مَنْ حصل له العلم بالواقع من قول أبويه أو معلّمه مع إصابتهم الواقع.

والدليل علىٰ هذا التعميم وقوع هذا القسم أيضاً بمحلّ الخلاف، ولا ينافي ذلك ـ أعني: كون المراد بالجاهل تارك طريقي الاجتهاد والتقليد ـ ما تقدّم من كون الثاني أعمّ؛ لأنّ التعميم الثابت من طرف المحمول لاينافي الاتحاد في الموضوع.

وإذا عرفت معنىٰ الجاهل فاعلم إنّه إمّا أنْ يكون له التفات إلىٰ الحكم الشرعي أم لا، بل يكون غافلاً عنه، وعلىٰ الأوّل؛ إمّا أنْ يكون جازماً به أو متردّداً فيه فالأقسام ثلاثة.

وأمّا المتردّد فتحته أيضاً صور؛ لأنّه بالنسبة إلىٰ حكم السؤال؛ إمّا أنْ يكون له التفات إليه أم لا، بل يكون غافلاً عنه، وعلىٰ الأخير؛ فإمّا أنْ يكون في سابق زمانه هذا له التفات إليه أم لا، بل كان من أوّل الأمر غافلاً عنه، وعلىٰ الأوّل؛ فإمّا أنْ يكون حال الالتفات عالماً به، أو متردّداً.

أمّا العقابُ: فالمشهور أنّه علىٰ مخالفة الواقع لو اتفقت، فإذا شرب العصير العنبي من غير فحص عن حكمه، فإنْ لم يتفق كونه حراماً واقعاً فلا عقاب، ولو اتفقت حرمته كـان

وأمّا الغافل عن الحكم الشرعي فتحته أيضاً صور؛ لأنّه قبل زمانه هذا؛ إمّا حصل له علم إجمالي بثبوت الأحكام الشرعيّة وصدور الخطابات أم لا، بل كان غافلاً محضاً.

وعلىٰ الأوّل؛ فإمّا حصل له التفات بحكم السؤال أم لا، وعلىٰ الأوّل؛ فإمّا أنْ يكون حال الالتفات عالماً به أو متردّداً، وعلىٰ جميع هذه الأقسام؛ إمّا أنْ يكون علمه مطابقاً للواقع أم لا.

الثالث: في ذكر الأقوال فنقول: إنّها علىٰ ما ذكره رئيس المتتبعين في الإشارات أربعة، حيث قال ما لفظه:

فمنهم: مَنْ قال بأنّه ليس بمعذور إلّا ما خرج بالدليل كالجهر والإخفات، والقصر والإتمام، وغير ذلك ممّا هو مذكور في كلامهم.

ومنهم: مَنْ عكس ذلك، وهو الفاضل الجزائري في المنع.

ومنهم: مَنْ حكم بالأوّل في العالم بالتكليف المتمكّن من العلم علىٰ الوجه المشروط، وبالثاني في غيره إذا طابق عمله الواقع وهو المقدس الأردبيلي.

ومنهم: مَنْ فصّل بين كونه مقصّراً، فالأوّل وغيره، فالثاني كالسيّد صدر الدين والبحريني وغيرهما. انتهىٰ كلامه ﵀.

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم إنّ الجاهل المزبور إنْ كان غافلاً عن كلا الحكمين ـ أعني: الحكم الواقعي وحكم السؤال ـ وكان قاصراً صرفاً وغافلاً بحتاً، فهو خارج عن محلّ الخلاف ولا إشكال في عدم استحقاقه العقاب.

إنّما الإشكال في باقي الأقسام، ومن جملتها من حصل له التفات إلىٰ ثبوت الحكم في الجملة وتساهل في تحصيل العلم به إلىٰ أنْ عرضت له الغفلة عن ثبوته، فظاهر المشهور عدم معذوريّته في صورة المخالفة دون الموافقة، وتحقيق الكلام فيه يطلب ممّا في المتن. انتهىٰ كلامه ﵀.

وقد أشار إلىٰ هذا الذيل ـ المصنّف ـ ﵀ بقوله:

(**أمّا العقابُ: فالمشهور أنّه علىٰ مخالفة الواقع لو اتفقت**)، وظاهره أنّ وجوب الفحص

العقابُ علىٰ شرب العصير، لا علىٰ ترك التعلّم.

أمّا الأوّلُ: فلعدم المقتضي للمؤاخذة.

عدا ما يتخيّل من ظهور أدلّة وجوب الفحص وطلب تحصيل العلم في الوجوب النفسي، و هو مدفوعٌ: بأنّ المستفاد من أدلّته بعد التأمّل إنّما هو وجوب الفحص لئلّا يقع في مخالفة الواقع، كما لا يخفىٰ، أو ما يتخيّل من قبح التجرّي بناءً علىٰ أنّ الإقدام علىٰ ما لا يؤمن كونه مضرّة، كالإقدام علىٰ ما يعلم كونه كذلك، كما صرّح به جماعة، منهم الشيخ في العدّة وأبو

والتعلّم طريقي، فلا يترتّب العقاب علىٰ ترك الفحص والتعلّم، بل العقاب إنّما هو علىٰ مخالفة الواقع لو اتفقت، كأن يشرب العصير العنبي وكان شربه في الواقع حراماً، ولايكون وجوب التعلّم نفسيّاً حتىٰ يترتّب علىٰ تركه العقاب، وإنْ لم يخالف الواقع، كما توهّمه بعض، وعلىٰ ما

تأتي الإشارة إليه.

(أمّا الأوّل) وهو عدم العقاب إذا لم يتفق كونه حراماً كما أشار إليه بقوله:

(فإنْ لم يتفق كونه حراماً واقعاً فلا عقاب).

والحاصل؛ أمّا عدم العقاب (فلعدم المقتضي للمؤاخذة) إلّا علىٰ القول بكون وجوب تعلّم الأحكام الشرعيّة نفسيّاً، كما ذهب إليه صاحب المدارك والمحقّق الأردبيلي ﭬ.

أو علىٰ القول بقبح التجرّي بناء علىٰ أنّ الإقدام علىٰ ما لا يؤمن كونه مضرّة عند العقل كالإقدام علىٰ ما يعلم فيه المضرّة.

وكلا القولين غير مرضي عند المصنّف ﭬ؛ فلذا عبّر عنهما بالتخيّل.

حيث أشار إلىٰ الأوّل بقوله:

(عدا ما يتخيّل من ظهور أدلّة وجوب الفحص وطلب تحصيل العلم في الوجوب النفسي)، فيعاقب علىٰ هذا القول علىٰ ترك الفحص والتعلّم، إلّا أنّه مدفوع بما ذكرناه من أنّ وجوب الفحص والتعلّم طريقي من باب المقدّمة (لئلّا يقع في مخالفة الواقع)، والمفروض في المثال المذكور في المتن عدمها.

وقد أشار إلىٰ الثاني بقوله:

(أو ما يتخيّل من قبح التجرّي بناءً علىٰ أنّ الإقدام علىٰ ما لا يؤمن كونه مضرّة،

المكارم في الغنية.

لكنّه قد أسلفنا الكلام في صغرىٰ وكبرىٰ هذا الدليل.

وأمّا الثاني: فلوجود المقتضي، وهو الخطاب الواقعي الدالّ علىٰ وجوب الشيء أو تحريمه، ولا مانع منه عدا ما يتخيّل من جهل المكلّف به، وهو غير قابل للمنع عقلاً ولا

كالإقدام علىٰ مايعلم كونه كذلك، كما صرّح به جماعة منهم الشيخ في العدّة وأبو المكارم في الغنية).

ثمّ أشار إلىٰ ردّه بقوله: (لكنّه قد أسلفنا الكلام في صغرىٰ وكبرىٰ هذا الدليل).

أي: تقدّم الكلام في قبح التجرّي وترتّب العقاب عليه وعدمه في بحث القطع، وقلنا: إنّ قبحه فاعليّ لا يترتّب عليه العقاب، وتفصيل ذلك كما في شرح الأستاذ الاعتمادي. لأنّ الضّرر المحتمل يمكن أنْ يكون أخروياً ويمكن أن يكون دنيوياً.

أمّا علىٰ الأوّل، فدفعه واجب إرشادي يترتّب علىٰ مخالفته نفس هذا العقاب المحتمل لو صادف الواقع، وإلّا كما هو المفروض يدخل في التجرّي وقبحه فاعلي عند المصنّف﴿ره﴾ لا فعلي.

وأمّا علىٰ الثاني، فلايجب دفعه عقلاً، وعلىٰ تقدير وجوبه فقد أذن فيه الشرع، كما مرّ في الشبهة الموضوعيّة. هذا تمام الكلام في الضّرر المحتمل.

وأمّا الضّرر المقطوع فإنْ كان أخروياً فدفعه واجب إرشادي يترتّب علىٰ مخالفته نفس هذا العقاب لو صادف الواقع، وإلّا فيدخل في التجرّي، كما مرّ في مبحث القطع حيث يكون قبحه فاعلياً عند المصنّف﴿ره﴾.

وإنْ كان دنيوياً فدفعه واجب مولوي يترتّب علىٰ مخالفته العقاب مطلقاً إنْ كان القطع تمام الموضوع، وإلّا ففي صورة المصادفة وفي غيرها يدخل في التجرّي وقبحه فاعلي. هذا تمام الكلام في عدم العقاب لدىٰ ارتكاب محتمل الحرمة إنْ لم يتفق كونه حراماً واقعاً.

وأمّا العقاب علىٰ مخالفة الواقع، فقد أشار إليه﴿ره﴾ بقوله:

(وأمّا الثاني) وهو ترتّب العقاب علىٰ مخالفة الواقع لو اتفقت لا علىٰ ترك التعلّم (فلوجود المقتضي، وهو الخطاب الواقعي الدالّ علىٰ وجوب شيء أو تحريمه)، الأوّل، كقول

شرعاً.

أمّا العقلُ، فلا يقبّح مؤاخذةَ الجاهل التارك للواجب إذا علم أنّ بناء الشارع علىٰ تبليغ الأحكام علىٰ النحو المعتاد المستلزم لاختفاء بعضها لبعض الدواعي، وكان قادراً علىٰ إزالة الجهل عن نفسه.

وأمّا النقل، فقد تقدّم عدم دلالته علىٰ ذلك، وأنّ الظاهرَ منها ـ ولو بعد ملاحظة ما تقدّم من أدلّة الاحتياط ـ الاختصاصُ بالعاجز، مضافاً إلىٰ ما تقدّم في بعض الأخبار المتقدّمة في

الشارع فرضاً: الدّعاء واجب، والثاني، كقوله: والعصير حرام.

أمّا عدم المانع فقد أشار إليه ﷺ بقوله:

(ولا مانع منه عدا ما يتخيّل من جهل المكلّف به، وهو غير قابل للمنع عقلاً ولا شرعاً).

(أمّا العقلُ، فلا يقبّح مؤاخذةَ الجاهل التارك للواجب إذا علم أنّ بناء الشارع علىٰ تبليغ الأحكام) بالطرق المتعارفة (علىٰ النحو المعتاد المستلزم لاختفاء بعضها لبعض الدواعي)، فيجب علىٰ المكلّف الفحص والتعلّم فيما عدا الضروريات إنْ كان قادراً علىٰ إزالة الجهل به، كما هو المفروض في المقام، فلو ترك التعلّم والفحص لا يكون عقابه علىٰ مخالفة الواقع قبيحاً عند العقل.

وأمّا عدم المانع شرعاً فقد أشار إليه ﷺ بقوله:

(وأمّا النقل، فقد تقدّم عدم دلالته علىٰ ذلك، وأنّ الظاهرَ منها ولو بعد ملاحظة) تعارضه مع (ما تقدّم من أدلّة الاحتياط) والتوقف (الاختصاص بالعاجز [عن التعلّم])، أي: اختصاص ما دلّ علىٰ البراءة بالعاجز عن معرفة الحكم بالفحص والسؤال جمعاً بينهما، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي والأوثق. هذا تمام الكلام في الوجه الأوّل.

ثمّ أشار المصنّف ﷺ إلىٰ الوجه الثاني ـ أي: العقاب بنفس مخالفة الواقع ـ بقوله:

(مضافاً إلىٰ ما تقدّم في بعض الأخبار المتقدّمة في الوجه الثالث) الدالّ علىٰ وجوب الفحص كقوله ﷺ فيمَنْ غسّل مجدوراً أصابته جنابة فكزّ فمات: (قتلوه قتلهم الله، ألا سألوا، ألا يمّموه؟)[1].

---

(١) الفقيه ١: ٥٩/٢١٨. الوسائل ٣: ٣٤٦، أبواب التيمم، ب ٥، ح ٣.

«الوجه الثالث» المؤيّدة بغيرها، مثل رواية تيمّم عمّار المتضمنّة لتوبيخ النبي ﷺ إيّاه بقوله: (أفلا صَنعتَ هٰكذا)[1].

وقد يستدلّ أيضاً بالإجماع علىٰ مؤاخذة الكفّار علىٰ الفروع مع أنّهم جاهلون بها.

وفيه: إنّ معقد الإجماع تساوي الكفّار والمسلمين في التكليف بالفروع كالأُصول، ومؤاخذتهم عليها بالشروط المقرّرة للتكليف، وهذا لا ينفي دعوىٰ اشتراط العلم بالتكليف في حقّ المسلم والكافر.

وقد خالف فيما ذكرنا صاحب المدارك تبعاً لشيخه المحقّق الأردبيلي، حيث جعلا عقابَ

حيث إنّ مفاده هو العقاب علىٰ مخالفة الواقع لا علىٰ ترك التعلّم.

(المؤيّدة بغيرها، مثل رواية تيمّم عمّار) حيث تيمّم بجميع بدنه (المتضمّنة لتوبيخ النبي ﷺ إيّاه بقوله:) كذلك يتمرّغ الحمار (أفلا صَنعتَ هكذا).

فإنّ التوبيخ وإنْ لم يستلزم عقاب الجاهل المقصّر علىٰ مخالفة الواقع إلّا أنّه يؤيّده، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

وأمّا الوجه الثالث للعقاب علىٰ نفس مخالفة الواقع، فهو ما أشار إليه ﷺ بقوله:

(وقد يستدلّ أيضاً بالإجماع علىٰ مؤاخذة الكفّار علىٰ الفروع مع أنّهم جاهلون بها)، فإنّ الإجماع قد قام علىٰ مؤاخذتهم علىٰ مخالفة الأحكام لا علىٰ ترك تعلّمها.

(وفيه: إنّ معقد الإجماع تساوي الكفّار والمسلمين في التكليف بالفروع كالأُصول ... إلىٰ آخره).

وحاصل الإشكال علىٰ الاستدلال بالإجماع، هو أنّ الإجماع المذكور إنّما هو في مقابل أبي حنيفة، حيث قال بعدم تكليف الكفّار بالفروع.

ومقصودهم منه إثبات تساوي الكفّار والمسلمين في التكليف بالفروع في صورة وجود شرائطه، ومنها العلم بالأحكام، فلا ينافي حينئذ الإجماع المذكور عقاب الجاهل علىٰ ترك التعلّم لا علىٰ مخالفة الواقع، فلا يكون الإجماع المزبور دليلاً علىٰ عقاب الجاهل بنفس مخالفة الواقع.

---

(١) الفقيه ١: ٢١٢/٥٧. الوسائل ٣: ٣٦٠، أبواب التيمّم، ب ١١، ح ٨.

الجاهل علىٰ ترك التعلّم بقبح تكليف الغافل.

(وقد خالف فيما ذكرنا) من أنّ العقاب علىٰ مخالفة الواقع لا علىٰ ترك التعلّم (صاحب المدارك تبعاً لشيخه المحقّق الأردبيلي، حيث جعلا عقاب الجاهل علىٰ ترك التعلّم بقبح تكليف الغافل).

وتوضيح الكلام في هذا المقام بما لا يبقىٰ معه إبهام يحتاج إلىٰ بيان أُمور:

منها: ما هو محلّ الكلام في هذا المقام، حيث إنّ محلّ الكلام هو الجاهل البسيط الذي كان شاكّاً متردّداً في السابق، فلم يتفحّص عن الحكم ولم يتعلّمه، ثمّ عرضت له الغفلة أو الجهل المركّب حين ارتكابه محتمل الحرمة كشرب العصير العنبي مثلاً وإلّا فالغافل والجاهل المركّب لا يتصوّر في حقّهما الرجوع إلىٰ البراءة، لكي يكون الكلام في عقابهما محلّاً للاختلاف، وطرحهما هنا من باب الاستطراد.

ومنها: ذكر كلام صاحب المدارك ﷺ لكي نرىٰ ما يظهر منه من ترتّب العقاب علىٰ ترك التعلّم لا علىٰ مخالفة الواقع، فنقول: إنّه قال في المدارك في مسألة الإخلال بالنجاسة ذاكراً لها ما هذا نصّه:

إنّ إطلاق كلام الأصحاب يقتضي أنّه لافرق في العالم بالنجاسة بين أنْ يكون عالماً بالحكم الشرعي أو جاهلاً، بل صرّح العلّامة وغيره بأنّ جاهل الحكم عامد؛ لأنّ العلم ليس شرطاً في التكليف وهو مشكل لقبح تكليف الغافل، والحقّ أنّهم إنْ أرادوا بكون الجاهل كالعامد أنّه مثله في وجوب الإعادة في الوقت مع الإخلال فهو حقٌّ، لعدم حصول الامتثال المقتضي لبقاء التكليف تحت العهدة.

وإنْ أرادوا أنّه كالعامد في وجوب القضاء فهو علىٰ إطلاقه مشكل؛ لأنّ القضاء فرض مستأنف فيتوقف علىٰ الدليل فإنْ ثبت مطلقاً، أو في بعض الموارد ثبت الوجوب، وإلّا فلا.

وإنْ أرادوا أنّه كالعامد في استحقاق العقاب فمشكل أيضاً؛ لأنّ تكليف الجاهل بما هو جاهل به تكليف بما لايطاق، نعم هو مكلّف بالبحث والنظر إذا علم وجوبهما بالعقل والشرع، فيأثم بتركهما لا بترك ذلك المجهول، كما هو واضح. انتهىٰ كلامه.

وكلامه هذا صريح في أنّ العقاب علىٰ ترك البحث والنظر لا علىٰ ترك الواقع، فلا يمكن حمله علىٰ ما ذكره المصنّف ﷺ هذا أوّلاً.

وفهم منه بعض المدقّقين أنّه قول بالعقاب علىٰ ترك المقدّمة دون ذي المقدّمة.

ويمكن توجيه كلامه بإرادة استحقاق عقاب ذي المقدّمة حين ترك المقدّمة، فـإنّ مـن شرب العصير العنبي غير ملتفت حين الشرب إلىٰ احتمال كونه حراماً قبح توجّه النهي إليه في هذا الزمان، لغفلته وإنّما يعاقب علىٰ النهي الموجّه إليه قبل ذلك حين التفت إلىٰ أنّ في الشريعة تكاليف لا يمكن امتثالها إلّا بعد معرفتها، فإذا ترك المعرفة عوقب عليه من حيث إفضائه إلىٰ مخالفة تلك التكاليف. ففي زمان الارتكاب لا تكليفَ، لانقطاع التكاليف حين ترك المقدّمة وهي المعرفة.

وثانياً: إنّ تعليله لتكليف الجاهل بكونه تكليفاً بما لا يطاق صريح في أنّ المـراد مـن الجاهل هو الجاهل المركّب الذي هو خارج عن محلّ الكلام، كما عرفت في الأمر الأوّل من أنّ محلّ الكلام هو الجاهل البسيط، ومن المعلوم أنّ تكليف الجاهل البسيط بما هـو جاهل به ليس تكليفاً بما لا يطاق، كما لا يخفىٰ.

ومنها: إنّ الاحتمالات في كلام صاحب المدارك‌ﷺ وموافقيه هي ثلاثة، كما في الأوثق وشرح الأُستاذ الاعتمادي:

أحدهما: مـا (فهم منه بعض المدقّقين أنّه قول بالعقاب عـلىٰ تـرك المـقدّمة دون ذي المقدّمة)، والمراد به هو المحقّق الخوانساري‌ﷺ حيث حُكي عنه الإيراد علىٰ الاحـتمال المذكور بأنّ العقاب علىٰ المقدّمة لازمه كون الثواب عـليها أيـضاً وهـو بـاطل، كـما فـي التعليقة، إذ لم يقل به أحد.

وثانيها: إنّ الغافل لا يتوجّه إليه التكليف، والعقاب يترتّب علىٰ ترك التعلّم لكونه واجباً نفسيّاً، وفيه أنّه لا وجه لمعذوريّة الغافل المقصّر عن عقاب مخالفة الواقع. وأدلّة وجوب التعلّم ظاهرة في الإرشاد لا في الوجوب النفسي، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

وثالثها: ما أشار إليه المصنّف‌ﷺ بقوله:

(ويمكن توجيه كلامه بإرادة استحقاق عقاب ذي المقدّمة حين ترك المقدّمة).

وحاصل التوجيه المذكور كما في التعليقة، هو أنّ المراد بترتّب العقاب ليس هو العقاب الفعلي، كيف وترتّبه إنّما هو في الآخرة، بل المراد إنّما هو استـحقاق العـقاب، وهـذا لا يكون حين ترك ذي المقدّمة، كيف وهو حينئذ غير ملتفت إلىٰ الحكم لفرض غفلته عنه،

ونظيره من ترك قطع المسافة في آخر أزمنة الإمكان، حيث إنّه يستحقّ أنْ يُعاقَبَ عليه، لإفضائه إلىٰ ترك أفعال الحجّ في أيّامها، ولا يتوقف استحقاق عقابه علىٰ حضور زمان أيّام الحجّ وأفعاله.

وحينئذٍ: فإنْ أراد المشهورُ توجّه النهي إلىٰ الغافل حين غفلته، فلا ريبَ في قبحه.

فيقبح توجّه النهي إليه فلا يستحق العقاب علىٰ مخالفته، وإنّما يستحق العقاب علىٰ النهي المتوجّه إليه حين الالتفات، وبذلك لا يكون استحقاقه إلّا حين ترك المقدّمة.

نعم، يتحقّق كاشف هذا الاستحقاق حين ترك ذي المقدّمة، ولازم هذا هو صحّة عمل الغافل وكذلك الجاهل بالجهل المركّب؛ لأنّه حين العمل لم يتوجّه إليه نهي لكي يقتضي فساده، ومجرّد ثبوت ملاك النهي ـ أعني: المبغوضيّة الواقعيّة ـ غير كاف في الحكم بالفساد، ولذا حكموا بصحّة صلاة من توسط أرضاً مغصوبة في حال الخروج عنها.

وكيف كان فاستحقاق العقاب في المقام إنّما هو علىٰ مخالفة الواقع، كما عليه المشهور، إلّا أنّ هذا الاستحقاق يحصل في زمان ترك المقدّمة، وهو تعلّم الأحكام في المقام.

(ونظيره من ترك قطع المسافة في آخر أزمنة الإمكان، حيث إنّه يستحقّ أنْ يعاقب عليه)، أي: علىٰ ترك الواجب فيما بعد، إلّا أنّ استحقاقه للعقاب يكون حين ترك المقدّمة، وهو قطع المسافة لإفضاء ترك قطع المسافة (إلىٰ ترك أفعال الحجّ في أيّامها).

هذا إذا عرفت هذه الأُمور يتّضح لك أنّ كلام صاحب المدارك‌ﷺ صريح في العقاب علىٰ ترك التعلّم، فيكون كلامه مخالفاً للمشهور، إلّا أنّه قد تقدّم توجيه كلامه بحيث يمكن توافقه للمشهور.

(وحينئذ)، أي: حين إمكان إرادة صاحب المدارك‌ﷺ ومن تبعه ما ذكر في التوجيه، (فإنْ أراد المشهور توجّه النهي إلىٰ الغافل حين غفلته، فلا ريب في قبحه).

*وحاصل كلام المصنّف*ﷺ في المقام، هو أنّ في كلام المشهور أيضاً ثلاثة احتمالات كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي:

أحدها: توجّه النهي إلىٰ الجاهل المقصّر حين المخالفة كالعامد.

وفيه: أنّ توجّهه إلىٰ الغافل قبيح، وإنْ لم يقبح توجّهه إلىٰ الجاهل البسيط.

وإنْ أرادوا استحقاقَ العقاب علىٰ المخالفة وإنْ لم يتوجّه إليه نهي وقت المخـالفة، فـإنْ أرادوا أنّ الاستحقاق علىٰ المخالفة وقت المخالفة لا قبلها لعدم تحقّق معصيته. ففيهِ: أنّه لا وجهَ لترقّب حضور زمان المخالفة لصيرورة الفعل مستحيل الوقوع لأجل ترك المـقدّمة، مضافاً إلىٰ شهادة العقلاء قاطبة بحسن مؤاخذة من رمىٰ سهماً لا يصيبُ زيداً ولا يقتله إلّا بعد مدّة مديدة بمجرّد الرمي.

وإنْ أرادوا استحقاق العقاب في زمان ترك المعرفة علىٰ ما يحصل بعد من المخالفة، فهو حَسَنٌ لا محيصَ عنه.

هذا، ولكنّ بعض كلماتهم ظاهرة في الوجه الأوّل، وهو توجّه النهي إلىٰ الجاهل حـين

وثانيها وثالثها: ما أشار إليه بقوله:

(وإنْ أرادوا استحقاق العقاب علىٰ المخالفة وإنْ لم يتوجّه إليه نهي وقت المخالفة) وهذا يتصوّر علىٰ وجهين:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله:

(فإنْ أرادوا أنّ الاستحقاق علىٰ المخالفة وقت المخالفة لا قبلها)، أي: لا من حين ترك المقدّمة وهو تعلّم الأحكام.

(ففيه: أنّه لا وجه لترقب حضور زمان المخالفة لصيرورة الفعل مستحيل الوقوع لأجل ترك المقدّمة)؛ لأنّ المخالفة قد تحقّقت حين ترك المـقدّمة، والتكـليف قـد انـقطع بـعد للاستحالة، فكيف يترقّب الاستحقاق علىٰ المخالفة حضور زمان المخالفة؟!

هذا (مضافاً إلىٰ شهادة العقلاء قاطبة بحسن مؤاخذة مَنْ رمىٰ سهماً لا يصيب زيداً ولا يقتله إلّا بعد مدّة)، فإنّهم يحكمون بحسن مؤاخذة الرامي (بمجرّد الرمي).

وثانيهما: ما أشار إليه بقوله:

(وإنْ أرادوا استحقاق العقاب في زمان ترك المعرفة علىٰ مايحصل بعد من المخالفة)، كما تقدّم هذا الوجه في توجيه كلام صاحب المدارك من قبل المصنّف، (فهو حسن لا محيص عنه).

وحينئذ يرتفع الخلاف بين المشهور وصاحب المدارك كما عرفت. هذا تمام الكلام في الاحتمالات الثلاث في كلام المشهور.

عدم التفاته، فإنّهم يحكمون بفساد الصلاة في المغصوب جاهلاً بالحكم؛ لأنّ الجاهل كالعامد وأنّ التحريم لا يتوقف على العلم به.

ولولا توجّه النهي إليه حين المخالفة لم يكن وجه للبطلان، بل كان كناسي الغصبيّة.

والاعتذارُ عن ذلكَ ـ بأنّه يكفي في البطلان اجتماعُ الصلاة المأمور بها مع ما هو مبغوض

(ولكنّ بعض كلماتهم ظاهرة في الوجه الأوّل، وهو توجّه النهي إلى الجاهل حين عدم التفاته) فيخالف حينئذ كلامهم كلام صاحب المدارك﵀ والشاهد هو ما أشار إليه المصنّف﵀ بقوله:

(فإنّهم يحكمون بفساد الصلاة في المغصوب جاهلاً بالحكم)، أي: جاهلاً بحرمة الغصب سواء كان جهله بسيطاً أو مركّباً. ثمّ قالوا في وجه هذا الحكم.

(لأنّ الجاهل كالعامد وأنّ التحريم لا يتوقف على العلم به)؛ لأنّ توقف التحريم على العلم مستلزم للدور.

(ولولا توجّه النهي إليه حين المخالفة لم يكن وجه للبطلان).

وحاصل كلام المصنّف﵀ في المقام، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي والتنكابني، هو أنّ بطلان الصلاة في الدار المغصوبة مبنيّ على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي وتقديم جانب النهي الظاهر في الحرمة على الأمر.

وهذا الحكم يتمّ في حقّ العالم بحرمة الغصب والجاهل بها بسيطاً مقصّراً، وذلك لوجود النهي في حقّهما فعلاً.

ولا يتمّ في حقّ الغافل والجاهل المركّب المقصّرين، لانقطاع النهي فيهما قبل الصلاة حينما تركا التعلّم، فتصح صلاتهما ـ حينئذ ـ لعدم النهي المبطل، هذا مع أنّ المشهور حكموا بالبطلان في حقّهما أيضاً.

ومن هذا الحكم يظهر إنّهم قائلون بتوجّه النهي إلى الغافل حين الغفلة، وإلّا لم يكن وجه لحكمهم بالبطلان، (بل كان) جاهل الغصبيّة حال عدم الالتفات والغفلة، (كناسي الغصبيّة) في عدم توجّه النهي إليه، لعدم وجوب الفحص والحفظ في الموضوعات، فتصح صلاته حينئذ كما لا يخفى، فحكم المشهور بالبطلان لا يصح إلّا بتوجّه النهي إليه، فتأمّل!!

في الواقع ومُعاقَبٌ عليه، ولو لم يكن منهيّاً عنه بالفعل ـ مدفوعٌ ـ مضافاً إلىٰ عدم صحّته في نفسه ـ بأنّهم صرّحوا بصحّة صلاة من توسّط أرضاً مغصوبة في حال الخروج عنها، لعدم النهي عنه وإنْ كان آثماً بالخروج.

(والاعتذار عن ذلك بأنّه يكفي في البطلان اجتماعُ الصلاة المأمور بها مع ما هو مبغوض في الواقع ومُعاقَبٌ عليه، ولو لم يكن منهيّاً عنه بالفعل).

وملخّص تقريب اعتذار المشهور عن حكمهم بفساد صلاة الغافل في المغصوب مع إمكان توجّه النهي إليه، هو أنّ البطلان مستند إلىٰ اجتماع الأمر مع المبغوضيّة لا إلىٰ النهي، لكي يرد عليه بقبح توجّه النهي إلىٰ الغافل.

فالحاصل، هو أنّ نفس كون الفعل مبغوضاً ـ ولو لأجل النهي السابق المنقطع فعلاً بسبب الغفلة ـ يكفي في البطلان، لأنّ الفعل المبغوض غير صالح لأنْ يحصل به ما يعتبر في العبادة من القرب.

ـ مدفوع ـ خبرٌ لقوله: (والاعتذار ... إلىٰ آخره)، وقد أجاب المصنّف‏ؒ عن الاعتذار المذكور بوجهين:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: (مضافاً إلىٰ عدم صحّته في نفسه)؛ لأنّ مستند البطلان هو تقديم جانب النهي علىٰ الأمر بعد امتناع اجتماعهما ـ كما عرفت ـ لا اجتماع الأمر والمبغوضيّة.

وثانيهما: ما أشار إليه‏ؒ بقوله: (بأنّهم صرّحوا بصحّة صلاة من توسّط أرضاً مغصوبة في حال الخروج عنها، لعدم النهي عنه وإنْ كان آثماً بالخروج).

وملخّص الوجه الثاني نقلاً عن شرح الأُستاذ الاعتمادي هو أنّ في خروج من توسّط أرضاً مغصوبة أقوال:

منها: إنّه مأمور به، لأنّه تخلّص عن الغصب وليس بمنهي عنه من جهة الغصبيّة، لامتناع اجتماع الأمر والنهي، نعم هو مبغوض معاقب عليه، وفرّعوا علىٰ ذلك صحّة صلاته حال الخروج.

ومن هنا يظهر أنّ مجرّد اجتماع الأمر مع المبغوضيّة لا يوجب الفساد عند المشهور، فحكمهم ببطلان صلاة الغافل يكون من جهة توجّه النهي إليه لا من جهة اجتماع الأمر

إلّا أنْ يفرّق بين المتوسّط للأرض المغصوبة وبين الغافل بتحقّق المبغوضيّة في الغافل، وإمكان تعلّق الكراهة الواقعيّة بالفعل المغفول عن حرمته مع بقاء الحكم الواقعي بالنسبة إليه، لبقاء الاختيار فيه وعدم ترخيص الشارع للفعل في مرحلة الظاهر، بخلاف المتوسّط، فإنّه يقبح منه تعلّق الكراهة الواقعيّة بالخروج، كالطلب الفعلي لتركه، لعدم التمكّن من ترك الغصب.

وممّا ذكرنا من عدم الترخيص يظهر الفرق بين جاهل الحكم وجاهل الموضوع المحكوم

والمبغوضيّة علىٰ ما في الاعتذار، وإلّا لحكموا ببطلان صلاة المتوسّط أيضاً لوجود المناط.

ومنها: إنّ مَنْ توسّط أرضاً مغصوبة مأمور بالخروج مطلقاً، أو بقصد التخلّص، وعاص به، كما نسب هذا القول إلىٰ الفخر الرازي وصاحب الفصول.

ومنها: إنّه منهي عن الخروج ومأمور بالخروج، إمّا مطلقاً أو بقصد التخلّص عن الغصب، فهو عاص بالفعل والترك كليهما، ونسب هذا القول إلىٰ أبي هاشم وأفاضل المتأخّرين.

وكيف كان، فالمشهور عند المشهور هو القول الأوّل الذي ابتُني عليه الوجه الثاني لردّ الاعتذار.

(إلّا أنْ يفرّق بين المتوسّط للأرض المغصوبة وبين الغافل بتحقّق المبغوضيّة في الغافل ... إلىٰ آخره).

وحاصل الفرق بينهما: إنّ الغافل قادر تكويناً علىٰ ترك الغصب، ولذا يقال بتحقّق المبغوضيّة في فعله وإمكان تعلّق الكراهة الواقعيّة بالفعل المغفول عن حرمته وبقاء الحكم الواقعي بالنسبة إليه، فلذا تبطل صلاة الغافل ولو من جهة اجتماع الأمر والمبغوضيّة.

وهذا بخلاف المتوسّط للأرض المغصوبة، فإنّه لا يتمكّن من ترك الغصب بعد التوسّط، فلذا رخّص الشارع في خروجه، وأمر به من دون مبغوضيّة في الخروج، ويقبح منه تعلّق الكراهة الواقعية بالخروج، وكذا يقبح منه توجّه النهي إليه فعلاً، لعدم تمكّنه من ترك الغصب، فتكون صلاته حال الخروج صحيحة.

بصحّة عبادته مع الغصب وإنْ فرض فيه الحرمة الواقعيّة.

نعم، يبقىٰ الإشكالُ في ناسي الحكم خصوصاً المقصّر. وللتأمّل في حكم عبادته مجال.

(وممّا ذكرنا من عدم الترخيص يظهر الفرق بين جاهل الحكم وجاهل الموضوع ... إلىٰ آخره).

أي: ممّا ذكرنا من عدم الترخيص في الغافل المقصّر يظهر الفرق بين الجاهل بالحكم المقصّر -كالجاهل بالحرمة، حيث لم يرخّص الشارع في جريان أصل البراءة إلّا بعد الفحص، سواء كان الجاهل جاهلاً بالجهل البسيط أو المركّب، أو كان غافلاً - وبين الجاهل بالموضوع، كالجاهل بالغصب فقد رخّص الشارع له في الرجوع إلىٰ البراءة من دون اعتبار الفحص سواء كان جهله بسيطاً أو مركّباً، أو كان غافلاً فيحكم بصحة عبادته مع الغصب.

وبالجملة، إنّ الترخيص للفعل من الشارع ثابت مع الجهل بالموضوع دون الجهل بالحكم، وذلك لعدم وجوب الفحص عند الشبهة في الموضوعات ووجوبه عند الشبهة في الأحكام.

(نعم، يبقىٰ الإشكال في ناسي الحكم خصوصاً المقصّر)، بأنْ ترك التحفظ حتىٰ نسي في مقابل الناسي القاصر.

ووجه الإشكال أنّ المشهور قد حكموا بصحّة عبادة ناسي حرمة الغصب، والحال أنّ الشارع لم يرخّص فيه؛ لأنّ الناسي كالغافل غير قابل لتوجّه الخطاب إليه واقعيّاً أو ظاهريّاً، والفعل مبغوض واقعاً سيما في المقصّر، لقدرة الناسي علىٰ الترك، نعم يمكن الحكم برفع المؤاخذة بحديث الرفع.

وبالجملة (وللتأمّل في حكم عبادته مجال).

وذلك فإنْ قلنا بأنّ البطلان مستند إلىٰ توجّه النهي فعلاً، كما هو مختار المصنّف ﷺ لقلنا بصحّة عبادة الغافل أيضاً لعدم توجّه النهي إليه فعلاً.

وإنْ قلنا بأنّ ملاك صحّة العبادة هو الترخيص من الشارع، فلا بدّ أن نقول ببطلان عبادة الناسي أيضاً لما تقدّم من عدم الترخيص فيه، فإنّه غير قابل للخطاب بالترخيص كالغافل، فالفرق بين الناسي والغافل محلّ للإشكال.

بل تأمّل بعضُهُم في ناسي الموضوع، لعدم ترخيص الشرعي من جهة الغفلة، فافهم.

وممّا يؤيّد إرادة المشهور للوجه الأوّل دون الأخير أنّه يلزمُ حينئذٍ عدم العقاب في التكاليف الموقتة التي لا تتنجز علىٰ المكلّف إلّا بعد دخول أوقاتها. فإذا فرض غفلة المكلّف عند الاستطاعة عن تكليف الحجّ، والمفروض أنّ لا تكليف قبلها، فلا سبب هنا لاستحقاق العقاب رأساً. أمّا حين الالتفات إلىٰ امتثال تكليف الحجّ، فلعدم التكليف به لفقد الاستطاعة، وأمّا بعد الاستطاعة فلفقد الالتفات وحصول الغفلة، وكذلك الصلاة والصيام بالنسبة إلىٰ أوقاتها.

إلّا أنْ يقال بكفاية المبغوضيّة في بطلان العبادة، وأنّها موجودة في الغافل لوجوب التعلّم، لا في الناسي لعدم وجوب الحفظ بعد التعلّم،كذا في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(بل تأمّل بعضُهُم في ناسي الموضوع)، أي: تأمّل في صحة عبادة ناسي الموضوع ـ أي: الغصبيّة ـ وذلك من جهة عدم وجود الترخيص فيه لعدم قابليته للخطاب أصلاً، كما عرفت غير مرة من أنّ الغافل غير قابل للخطاب، نعم إنّ الشارع قد رخّص في جاهل الموضوع دون غافله.

(فافهم) لعلّه إشارة إلىٰ كون غافل الموضوع مرخّصاً بطريق أَوْلىٰ بعد كون جاهل الموضوع مرخّصاً من الشارع، وذلك لعدم تمكّن الغافل من الاحتياط مع تمكّن الجاهل منه، نقلاً عن شرح الأُستاذ الاعتمادي بتصرّف.

والحقّ أنّه إشارة إلىٰ كون ناسي الموضوع مرخّصاً بطريق أَوْلىٰ بعد كون جاهل الموضوع مرخّصاً من الشارع لكونه جاهلاً حال النسيان.

(وممّا يؤيّد إرادة المشهور للوجه الاوّل دون الأخير أنّه يلزم حينئذ عدم العقاب في التكاليف الموقتة التي لا تتنجّز علىٰ المكلّف إلّا بعد دخول أوقاتها ... إلىٰ آخره)، ويمكن إرجاع التأييد المذكور إلىٰ قياس استثنائي شرطي، وبيان ذلك:

أنّه لو لم يُرد المشهور تسوية العالم والغافل في توجّه الخطابات إليهما للزم عدم عقاب الغافل التارك للتكاليف الموقتة التي لا تتنجّز علىٰ المكلّف، إلّا بعد دخول أوقاتها أو تحقّق شرائطها، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

والوجه لبطلان التالي هو عدم الخلاف في عقاب الغافل المقصّر التارك للتكاليف

ومن هنا قد يلجأ إلىٰ ما لا يأباه كلام صاحب المدارك ومن تبعه من أنّ العلم واجب نفسي والعقاب علىٰ تركه من حيث هو، لا من حيث إفضائه إلىٰ المعصية، أعني: ترك الواجبات وفعل المحرّمات المجهولة تفصيلاً.

وما دلّ بظاهره من الأدلّة المتقدّمة علىٰ كون وجوب تحصيل العلم من باب المقدّمة محمولٌ علىٰ بيان الحكمة في وجوبه، وأنّ الحكمةَ في إيجابه لنفسه صيرورةُ المكلّف قابلاً للتكليف بالواجبات والمحرّمات حتىٰ لا تفوته منفعة التكليف بها ولا تناله مضرّة إهماله

الموقتة، كالحج والصوم، والصلاة، وهذا إنّما يتمّ بناء علىٰ الوجه الأوّل وهو توجّه التكليف إلىٰ الغافل لا علىٰ الوجه الأخير؛ وهو كون العقاب علىٰ ترك ذي المقدّمة من حين ترك المقدّمة من دون ترقّب حضور زمان المخالفة، بل يلزم علىٰ الأخير عدم عقاب الغافل المقصّر رأساً لا حين الالتفات ولا حال الغفلة.

وأمّا عدم العقاب حين الالتفات، فلأجل عدم كونه مكلّفاً أصلاً، وذلك لعدم تحقّق الشرط.

وأمّا عدم العقاب بعد تحقّق الشرط، فلأجل كونه غافلاً لا يتوجّه إليه التكليف حتىٰ يعاقب علىٰ مخالفته، ومن المعلوم أنّ عدم العقاب مخالف لنفي الخلاف علىٰ عقاب الغافل المقصّر التارك للتكاليف الموقتة، كما عرفت، فلا بدّ من الالتزام بالوجه الأوّل دون الأخير.

(ومن هنا قد يلجأ إلىٰ ما لا يأباه كلام صاحب المدارك ومن تبعه من أنّ العلم واجب نفسي)، أي: من لزوم عدم العقاب علىٰ ترك التكاليف الموقتة حال الغفلة بناء علىٰ عدم توجّه الخطاب إلىٰ الغافل (قد يلجأ إلىٰ ما لا يأباه كلام صاحب المدارك ومن تبعه من أنّ العلم واجب نفسي) **(والعقاب علىٰ تركه من حيث هو، لا من حيث إفضائه إلىٰ المعصية، أعني: ترك الواجبات وفعل المحرّمات المجهولة تفصيلاً)**.

وحينئذ **(وما دلّ بظاهره من الأدلّة المتقدّمة علىٰ كون وجوب تحصيل العلم من باب المقدّمة محمولٌ علىٰ بيان الحكمة في وجوبه)**، بمعنىٰ أنّ الحكمة في إيجاب تحصيل العلم بالأحكام هو **(صيرورةُ المكلّف قابلاً للتكليف بالواجبات والمحرّمات حتىٰ لا تفوته منفعة التكليف بها ولا تناله مضرّة إهماله عنها)**.

عنها. فإنّه قد تكون الحكمةُ في وجوب الشيء لنفسه صيرورةَ المكلّف قابلاً للخطاب، بل الحكمة الظاهرة في الإرشاد وتبليغ الأنبياء والحجج ليست إلّا صيرورة الناس عالمين قابلين للتكاليف.

لكنّ الإنصاف: ظهور أدلّة وجوب العلم في كونه واجباً غيريّاً، مضافاً إلىٰ ما عرفت من الأخبار في الوجه الثالث، الظاهرة في المؤاخذة علىٰ نفس المخالفة.

ويمكن أنْ يلتزم حينئذٍ باستحقاق العقاب علىٰ ترك تعلّم التكاليف الواجب مقدّمة، وإنْ كانت مشروطة بشروط مفقودة حين الالتفات إلىٰ ما يعلمه إجمالاً من الواجبات المطلقة والمشروطة، لاستقرار بناء العقلاء في مثال الطومار المتقدّم علىٰ عدم الفرق في المذمّة

إلّا أنّ حمل ما دلّ علىٰ وجوب تحصيل العلم من باب المقدّمة علىٰ بيان الحكمة لا يتمّ؛

أوّلا: لأنّ ظاهر أدلّة وجوب العلم في كونه واجباً غيريّاً، فحملها علىٰ بيان الحكمة حملٌ علىٰ خلاف ظاهرها من دون قرينة.

وثانياً: إنّك قد عرفت ما تقدّم من الأخبار في الوجه الثالث، حيث كانت ظاهرة في المؤاخذة علىٰ نفس مخالفة الواقع، لا علىٰ ترك التعلّم.

(**ويمكن أنْ يلتزم حينئذٍ**)، أي: حين عدم كون التعلّم واجباً نفسيّاً وعدم توجّه التكليف إلىٰ الغافل (**باستحقاق العقاب علىٰ ترك تعلّم التكاليف الواجب مقدّمة، وإنْ كانت مشروطة بشروط مفقودة حين الالتفات إلىٰ ما يعلمه إجمالاً من الواجبات المطلقة أو المشروطة**).

والمقصود هو الالتزام باستحقاق العقاب علىٰ نفس التكاليف ولو كانت مشروطة بسبب ترك التعلّم، وإنْ كانت عبارة المصنّف قاصرة عن إفادة هذا المقصود.

وبيان ذلك كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي أنّ ما تقدّم من أنّه لا تكليف بالمشروط قبل حصول الشرط فاسد، بل التكاليف المشروطة كالمطلقة متحقّقة حين الالتفات الإجمالي.

غاية الأمر أنّ تحقّق كلّ شيء بحسبه، حيث إنّ التكاليف المطلقة متحقّقة علىٰ وجه الإطلاق، والمشروطة علىٰ نحو الاشتراط، وهو نوع من التكليف في مقابل عدمه،

علىٰ ترك التكاليف المسطورة فيه بين المطلقة والمشروطة، فتأمّل.

هذا خلاصة الكلام بالنسبة إلىٰ عقاب الجاهل التارك للفحص العامل بما يطابق البراءة.

وأمّا الكلام في الحكم الوضعي: وهي صحّة العمل الصادر من الجاهل وفساده، فيقعُ الكلامُ فيه تارة في المعاملات، وأُخرىٰ في العبادات.

أمّا المعاملات: فالمشهور فيها أنّ العبرة فيها بمطابقة الواقع ومخالفته، سواء

فالواجب يصدق علىٰ المشروط حقيقة، وحينئذٍ فكما تنقطع التكاليف المطلقة بترك التعلّم، ويحصل عنده استحقاق العقاب.

كذلك تنقطع به التكاليف المشروطة، ويحصل عنده استحقاق العقاب، فلا حاجة حينئذ إلىٰ ذهاب المشهور إلىٰ توجّه الخطاب إلىٰ الغافل في إثبات استحقاق العقاب، ولا إلىٰ ذهاب صاحب المدارك ﷺ إلىٰ كون التعلّم واجباً نفسيّاً.

والشاهد علىٰ ما ذكر من استحقاق العقاب علىٰ التكاليف المشروطة بسبب ترك التعلّم هو استقرار بناء العقلاء (في مثال الطومار المتقدّم علىٰ عدم الفرق في المذمّة علىٰ ترك التكاليف المسطورة فيه بين المطلقة والمشروطة، فتأمّل) لعلّه إشارة إلىٰ كفاية المبغوضيّة في استحقاق العقاب، وعدم توقفه علىٰ توجّه الخطاب أصلاً، أو إلىٰ أنّ المسألة نظريّة قابلة للنقض والإبرام وإنْ كانت لا تخلو من إشكال.

(وأمّا الكلام في الحكم الوضعي: وهي صحّة العمل الصادر من الجاهل وفساده، فيقع الكلام فيه تارة في المعاملات، وأُخرىٰ في العبادات).

(أمّا المعاملات) والمراد منها هو المعنىٰ الأعمّ في مقابل العبادات فيشمل العقود والإيقاعات، وغيرهما، كالواجبات التوصليّة وسائر الأسباب الشرعيّة من قبيل الذبح لحليّة اللحم والغسل للطهارة، وحكمها في الظاهر هو الفساد ما لم تنكشف الصحّة؛ وذلك لأصالة الفساد في المعاملات.

وأمّا حكمها في الواقع (فالمشهور فيها أنّ العبرة فيها بمطابقة الواقع ومخالفته) فتكون صحيحة علىٰ فرض مطابقتها له وباطلة علىٰ فرض مخالفتها له.

ثمّ إنّ المراد بالواقع هو الواقع الأوّلي بقرينة قوله:

وقعت عن أحد الطريقين ـ أعني: الاجتهاد والتقليد ـ أم لا عنهما، فاتفقت مطابقته للواقع، لأنّها من قبيل الأسباب لأُمور شرعيّة. فالعلم والجهل لا مدخل له في تأثيرها وترتّب المسبّبات عليها، فمن عقد علىٰ امرأة عقداً لا يعرف تأثيره في حلّيّة الوطء فانكشف بعد ذلك صحّته، كفىٰ في صحّته من حين وقوعه.

وكذا لو انكشف فساده رتّب عليه حكم الفاسد من حين الوقوع، وكذا مَنْ ذبح ذبيحة بفري

(سواء وقعت عن أحد الطريقين ـ أعني: الاجتهاد والتقليد ـ أم لا عنهما) بأنْ وقعت عن جهل.

نعم إنّ المناط في معرفة الواقع هو العلم، أو الظنّ المعتبر، وكيف كان، فالوجه ـ في كون صحّة المعاملات بمطابقتها للواقع وفسادها بمخالفتها له ـ هو أنّ المعاملات ممّا لا تصرّف للشارع فيه أصلاً ولم يجعلها، بل هي موضوع خارجي، أو فعل إنشائي أو غير إنشائي للمكلّف تعلّق به الحكم الشرعي.

غاية الأمر اعتبر الشارع في ترتيب حكمه عليه شروطاً، فكلّ معاملة تكون واجدة للشرائط الشرعيّة يحكم بصحتها، بمعنىٰ ترتّب الآثار الشرعيّة عليها، وكلّ معاملة لم تكن كذلك يحكم شرعاً بفسادها، بمعنىٰ عدم ترتّب الآثار الشرعيّة عليها، من غير فرق بين كون الفاعل في زمان إيجادها معتقداً بوجود الشرائط أو بعدمها، أو شاكّاً فيها.

وهذا معنىٰ كونها من قبيل الأسباب للأمور الشرعية، كما أشار إليه المصنّف‏ؒ بقوله: (لأنّها من قبيل الأسباب لأُمور شرعيّة)، فإنّ ترتّب المسبّب علىٰ السبب كترتّب الإحراق علىٰ النار لا يتوقف علىٰ العلم بالسببية أصلاً، إذ الأسباب لا تنفك عن مسبّباتها وجوداً وعدماً.

فالحاصل أنّ المعاملة إنْ كانت مطابقة للواقع، صحّت بأيّ وجه وقعت ومن أيّ شخص صدرت، وإنْ لم تكن كذلك، فسدت كذلك.

(فمن عقد علىٰ إمرأة عقداً لا يعرف تأثيره في حلّيّة الوطء) كأن يكون بالفارسية مثلاً (فانكشف بعد ذلك صحّته، كفىٰ في صحّته من حين وقوعه) لا من حين الكشف والتقليد حتىٰ يلزم الفصل بين العقد وأثره، كما زعم النراقي‏ؒ.

(وكذا لو انكشف فساده رتّب عليه حكم الفاسد من حين الوقوع).

وَدَجيهِ، فانكشفَ كونُهُ صحيحاً أو فاسداً، ولو رتّب عليه أثراً قبل الانكشاف، فحكمه في العقاب ما تقدّم من كونه مراعىً بمخالفة الواقع كما إذا وطأها، فإنّ العقاب عليه مراعىً. وأمّا حكمه الوضعي ـ كما لو باع لحم تلك الذبيحة ـ فكما ذكرنا هنا من مراعاته حتىٰ ينكشف الحال.

ولا إشكال فيما ذكرنا بعد ملاحظة أدلّة سببيّة تلك المعاملات، ولا خلافَ ظاهراً في ذلك أيضاً إلّا من بعض مشايخنا المعاصرين ﷺ.

حيث أطال الكلام هنا في تفصيل ذكره بعد مقدّمة هي: «أنّ العقودَ والإيقاعات، بل كلّ ما جعله الشارع سبباً لها حقائقُ واقعيّة هي ما قرّره الشارع أوّلاً، وحقائق ظاهريّة هي

وأمّا لو استمر الجهل ولم ينكشف حال العقد صحةً وفساداً لَحُكِم بفساده ظاهراً، بمقتضىٰ أصالة الفساد في المعاملات، وحينئذ لا يترتّب عليه الأثر، وأمّا حكمه في الواقع، فتابع للواقع.

(وكذا مَنْ ذبح ذبيحة بفري وَدَجيهِ) وهما عرقان في جانبي الحلقوم (فانكشفَ كونُهُ صحيحاً) يترتّب عليه الأثر (أو فاسداً) من جهة عدم قطع الحلقوم والمريء، فلا يترتّب الأثر كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(ولو رتّب عليه أثراً قبل الانكشاف) بأنْ أكل لحم تلك الذبيحة أو باعه (فحكمه في العقاب ما تقدّم) في بحث عقاب الجاهل (من كونه مراعىً بمخالفة الواقع) عند المصنّف ﷺ.

(وأمّا حكمه الوضعي) فهو الفساد ظاهراً، وحرمة ترتيب الأثر ما لم ينكشف حاله، كما عرفت.

(ولا خلافَ ظاهراً في ذلك أيضاً إلّا من بعض مشايخنا المعاصرين) وهو الفاضل النراقي ﷺ في المناهج حيث حكم بصحّة معاملة الجاهل المركّب بعد كشف الخلاف، وبطلان معاملة الجاهل البسيط المطابقة لفتوىٰ من يقلّده في مثال العقد دون الذبح، كما ستعرفه علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي، ونذكر ما ذكره في توضيح كلام النراقي (حيث أطال الكلام هنا في تفصيل ذكره بعد مقدّمة هي: أنّ العقودَ والإيقاعات، بل كلّ ما جعله الشارع سبباً) كسببيّة الذبح لحلّ اللحم مثلاً (لها حقائقُ واقعيّة هي ما قرّره الشارع

ما يظنّه المجتهد أنّه ما وضعه الشارع، وهي قد تطابق الواقعيّة وقد تخالفها. ولمّا لم يكن لنا سبيل في المسائل الاجتهاديّة إلىٰ الواقعيّة، فالسبب والشرط و المانع في حقّنا هي الحقائق الظاهريّة.

ومن البديهيات التي انعقد عليها الإجماع ـ بل الضرورة ـ أنّ ترتّب الآثار علىٰ الحقائق الظاهريّة يختلف بالنسبة إلىٰ الأشخاص، فإنّ ملاقاة الماء القليل للنجاسة سببٌ لتنجّسه عند واحد دون غيره، وكذا قطع الحلقوم للتذكية والعقد الفارسي للتمليك أو الزوجيّة».

وحاصل ما ذكره من التفصيل: أنّ غير المجتهد والمقلّد علىٰ ثلاثة أقسام، لأنّه إمّا غافل عن احتمال كون ما أتىٰ به من المعاملة مخالفاً للواقع، وإمّا أنْ يكون غير غافل، بل يترك

أوّلاً)، كما إذا فرضنا أنّ الشارع جعل العقد العربي سبباً للزوجيّة، وقطع الأوداج الأربعة سبباً للحلّية.

(وحقائق ظاهريّة هي ما) يعتقده الجاهل أو (يظنّه المجتهد أنّه ما وضعه الشارع)، كما إذا قطع الجاهل أو ظنّ المجتهد بأنّ السبب أعمّ من العقد العربي والفارسي ومن فري الودجين والأوداج.

(وهي قد تطابق الواقعيّة وقد تخالفها)، فالأحكام الوضعيّة كالتكليفيّة تنقسم إلىٰ واقعيّة ثابتة في اللوح وظاهريّة هي مؤدّىٰ الأمارات.

(ولمّا لم يكن لنا سبيل في المسائل الاجتهاديّة) الظنيّة (إلىٰ الواقعيّة، فالسبب والشرط والمانع في حقّنا هي الحقائق الظاهريّة) وهي ما أدّىٰ إليه ظنّ المجتهد أو اعتقاد الجاهل.

(ومن البديهيات التي انعقد عليها الإجماع ـ بل الضرورة ـ أنّ ترتّب الآثار علىٰ الحقائق الظاهريّة يختلف بالنسبة إلىٰ الأشخاص، فإنّ ملاقاة الماء القليل للنجاسة سببٌ لتنجّسه عند واحد دون غيره، وكذا قطع الحلقوم للتذكية والعقد الفارسي للتمليك أو الزوجيّة).

والتصويب وإنْ كان باطلاً في الأحكام الواقعيّة إلّا أنّه ضروري في الظاهريّة، بمعنىٰ أنّ الحكم الظاهري في حقّ كلّ أحد هو مؤدّىٰ ظنّه.

(وحاصل ما ذكره من التفصيل) بعد المقدّمة أنّ غير المجتهد والمقلّد علىٰ ثلاثة أقسام، حاصلة من تقسيمين:

التقسيم الأوّل: ما أشار إليه بقوله: (لأنّه إمّا غافل عن احتمال كون ما أتىٰ به من المعاملة

التقليد مسامحة.

فالأوّل: في حكم المجتهد أو المقلّد، لأنّه يتعبّد باعتقاده كتعبّد المجتهد باجتهاده والمقلّد بتقليده ما دام غافلاً، فإذا تنبّه فإنْ وافق اعتقاده قول من يقلّده فهو، وإلّا كان كالمجتهد المتبدّل رأيه، وقد مرّ حكمه في باب رجوع المجتهد.

وأمّا الثاني: وهو المتفطّن لاحتمال مخالفة ما أوقعه من المعاملة للواقع، فإمّا أنْ يكون ما صدر عنه موافقاً أو مخالفاً للحكم القطعي الصادر من الشارع، وإمّا أنْ لا يكون كذلك، بل كان حكم المعاملة ثابتاً بالظنون الاجتهاديّة.

فالأوّل: يترتّب عليه الأثر مع الموافقة، ولا يترتّب عليه مع المخالفة، إذ المفروضُ أنّه ثبت من الشارع قطعاً أنّ المعاملة الفلانيّة سببٌ لكذا، وليس معتقداً لخلافه، حتىٰ يتعبّد

مخالفاً للواقع، وإمّا أنْ يكون غير غافل، بل يترك التقليد مسامحة)، ثمّ المراد من الغافل هو الجاهل المركّب لا الغافل المصطلح.

ثمّ القسم الأوّل من هذا التقسيم وهو الغافل يكون (في حكم المجتهد أو المقلّد، لأنّه يتعبّد باعتقاده) والقطع حجّة من أيّ سبب كان ولأيّ شخص حصل، كما تقدّم في بحث القطع، (فإذا تنبّه) بفساد مدرك قطعه (فإنْ وافق اعتقاده قول من يقلّده فهو، وإلّا كان كالمجتهد المتبدّل رأيه)؛ لأنّه قبل كشف الخلاف كان حكماً ظاهرياً.

ثمّ أشار إلىٰ التقسيم الثاني بقوله: (وأمّا الثاني: وهو المتفطّن لاحتمال مخالفة ما أوقعه من المعاملة للواقع) علىٰ قسمين:

الأوّل: ما أشار إليه بقوله: (أنْ يكون ما صدر عنه موافقاً أو مخالفاً للحكم القطعي الصادر من الشارع) كما إذا علم الفقهاء بالتواتر مثلاً أنّ السبب الواقعي هو العقد العربي، فعقد الجاهل إنْ وقع عربياً فهو موافق للواقع، وإلّا فمخالف له.

والثاني: ما أشار إليه بقوله: (وإمّا أنْ لا يكون كذلك، بل كان حكم المعاملة ثابتاً بالظنون الاجتهاديّة) كما إذا ظنّ الفقهاء بخبر الثقة باعتبار العقد العربي.

والحاصل من هذين التقسيمين هو كون غير المجتهد والمقلّد علىٰ ثلاثة أقسام.

ثمّ أشار إلىٰ حكم القسم الأوّل من التقسيم الثاني بقوله: (فالأوّل: يترتّب عليه الأثر مع الموافقة، ولا يترتّب عليه مع المخالفة)، وذلك لأنّ المكلّف يعلم بأنّ المعاملة الفلانيّة تكون

بخلافه ولا دليل علىٰ التقييد في مثله بعلم واعتقاد ولا يقدح كونه محتملاً للخلاف أو ظانّاً به، لأنّه مأمور بالفحص والسؤال، كما أنّ من اعتقد حلّيّة الخمر مع احتمال الخلاف يحرم عليه الخمر وإنْ لم يسأل، لأنّه مأمور بالسؤال.

وأمّا الثاني: فالحقّ عدم ترتّب الأثر في حقّه ما دام باقياً علىٰ عدم التقليد، بل وجود المعاملة كعدمها سواء طابقت علىٰ أحد الأقوال أم لا، إذ المفروض عدم القطع بالوضع الواقعي من الشارع، بل هو مظنون للمجتهد، فترتّب الأثر إنّما هو في حقّه.

علىٰ خلاف الواقع، وليس معتقداً لخلاف الواقع حتىٰ يترتّب عليه الأثر ظاهراً.

وبعبارة أخرىٰ: إنّ المفروض أنّه كان جاهلاً بسيطاً لا معتقداً بخلاف الواقع حتىٰ يتعبّد باعتقاده، فلا يكون عمله المخالف للواقع باطلاً، بل يكون كالمجتهد المتبدّل رأيه.

قوله: (ولادليل علىٰ التقييد ... إلىٰ آخره) هذا دفع لماقد يتوهّم من الحكم ببطلان العمل في صورة موافقته للواقع أيضاً؛ وذلك لعدم علمه بالموافقة حين العمل.

وحاصل الدفع أنّه (لا دليل علىٰ التقييد في مثله)، أي: العمل (بعلم واعتقاد)، بل يكفي في صحّة العمل والمعاملة مجرّد الموافقة الاتفاقيّة للواقع.

وهذا بخلاف العبادة فإنّها تحتاج إلىٰ العلم بالصحّة حين العمل، لعدم إمكان قصد التقرّب بدونه.

قوله: (ولا يقدح كونه محتملاً للخلاف ... إلىٰ آخره) وهذا دفع آخر لما قد يتوهّم من أنّ معاملة الجاهل في صورة مخالفة الواقع أيضاً صحيحة؛ لأنّ الجاهل حين العمل كان محتملاً لكفاية العقد الفارسي أو ظانّاً به فعمل علىٰ طبق احتماله أو ظنّه، فيصحّ عمله، كما يصحّ عمل معتقد الخلاف.

وحاصل دفعه، هو أنّه لا يقدح في عدم الصحّة كونه محتملاً للخلاف أو ظانّاً به؛ لأنّه مأمور بالفحص والسؤال ولا يجوز له العمل بالظنّ أو الاحتمال، لعدم اعتبارهما.

وهذا بخلاف الجاهل المعتقد، فإنّ اعتقاده حجّة يجب أنْ يتعبّد باعتقاده.

ثمّ أشار إلىٰ القسم الثاني من التقسيم الثاني بقوله: (وأمّا الثاني) وهو ما إذا كان حكم المسألة ثابتاً بالظنون الاجتهاديّة (فالحقّ عدم ترتّب الأثر في حقّه ما دام باقياً علىٰ عدم التقليد) ولو انكشفت مطابقته لفتوىٰ المجتهد، كما أشار إليه بقوله: (بل وجود المعاملة

ثمّ إنْ قلّد ـ بعد صدور المعاملة ـ المجتهدَ القائلَ بالفساد، فلا إشكال فيه، وإنْ قلّد من يقول بترتّب الأثر، فالتحقيقُ فيه التفصيلُ بما مرّ في نقض الفتوىٰ بالمعنىٰ الثالث.

كعدمها سواء طابقت أحد الأقوال أم لا، إذ المفروض عدم القطع بالوضع الواقعي من الشارع، بل هو مظنون للمجتهد).

وحاصل الكلام، هو الفرق بين انكشاف مطابقة الواقع وبين انكشاف مطابقة الفتوىٰ، فإنّ الأوّل مفيد لكلّ أحدٍ؛ لأنّ الحكم الواقعي مشترك بين الكلّ، فإذا كان العمل مطابقاً له كان صحيحاً، وأمّا الثاني وهو مطابقة الفتوىٰ فلا ينفع إلّا المجتهد ومقلّديه، والمفروض أنّ الجاهل لم يدخل بعد في مقلّديه حتىٰ يصحّ عمله.

(**ثمّ إنْ قلّد ـ بعد صدور المعاملة ـ المجتهدَ القائلَ بالفساد، فلا إشكال فيه، وإنْ قلّد من يقول بترتّب الأثر، فالتحقيقُ فيه التفصيلُ بما مرّ في نقض الفتوىٰ بالمعنىٰ الثالث**)، فلابدّ من ذكر ما أفاده في نقض الفتوىٰ من المعاني الثلاثة حتىٰ يتّضح لك نقض الفتوىٰ بالمعنىٰ الثالث، فنقول:

إنّه ذكر في باب تبدّل الرأي للنقض معاني ثلاثة، كما في شرح التنكابني والاعتمادي:

أحدها: هو نقض فتوىٰ المجتهد بالفتوىٰ الثانية في الزمان الثاني، بمعنىٰ إبطالها رأساً وعدم كونها حكم الله فيما مضىٰ، وجعلها لاغية بالمرّة، ولازم ذلك هو الحكم بفساد الأعمال السابقة وتجديد الصوم والصلاة، ثمّ قال: إنّ النقض بهذا المعنىٰ خلاف الإجماع، بل الضرورة تقتضي عدم جوازه.

وثانيها: هو إبطال الفتوىٰ السابقة في الزمان الثاني، والعمل بالفتوىٰ الثانية في المستقبل، والنقض بهذا المعنىٰ لاخلاف في جوازه، بل هو ضروري.

وثالثها: هو إبطال الآثار المترتّبة علىٰ المعاملات الماضية الصادرة بفتواه الأُولىٰ، مثل أنْ ينكح بفتواه الأُولىٰ بكراً بغير إذن الولي، وأنْ يغسل الثوب النجس بالبول مرّة، فتصير الزوجة أجنبيّة، والطاهر نجساً، بمتقضىٰ فتواه الثانية.

والنقض بهذا المعنىٰ فيه تفصيل، وهو عدم الجواز في الأثر الشخصي كزوجيّة حميدة لمحمد مثلاً؛ وذلك لأنّ إبطال العقد الواقع بغير إذن الولي أو بالفارسية من الأوّل ينافي وقوعه صحيحاً، وإبطاله من الآن لا معنىٰ له، لعدم وجوده فعلاً حتىٰ يكون مورداً للفتوىٰ

فيقال: من أنّ ما لم يختصّ أثره بمعيّن أو بمعيّنين ـ كالطهارة والنجاسة، والحلّيّة والحرمة، وأمثالها ـ يترتّب عليه الأثر، فإذا غسل ثوبه من البول مرّة بدون تقليد، أو اكتفىٰ في الذبيحة بقطع الحلقوم مثلاً كذلك، ثمّ قلّد مَنْ يقول بكفاية الأوّل في الطهارة والثاني في التذكية، ترتّب الأثر علىٰ فعله السابق، إذ المغسول يصير طاهراً بالنسبة إلىٰ كلّ من يرىٰ ذلك.

وكذا المذبوح حلالاً بالنسبة إلىٰ كلّ مَنْ يرىٰ ذلك ولا يشترط كونه مقلّداً حين الغسل والذبح.

وأمّا ما يختصّ أثره بمعيّن أو معيّنين، كالعقود والإيقاعات وأسباب شغل الذمّة وأمثالها،

الثانية.

والجواز في الأثر النوعي كطهارة الثوب، لأنّ الغسل مرّة مثلاً قد أثّر من الأوّل في طهارة الثوب في حقّ كلّ من يرىٰ كفاية الغسل مرّة، ولم يؤثر من الأوّل في حقّ من لا يرىٰ كفايته.

غاية الأمر أنّه إلىٰ الآن كان داخلاً في العنوان الأوّل فكان طاهراً في حقّه، والآن داخل في العنوان الثاني فنجس في حقّه. هذا ملخّص التفصيل في نقض الفتوىٰ بالمعنىٰ الثالث، وهذا التفصيل يجري هنا أيضاً، كما أشار إليه المصنّف‌﴿ره﴾ بقوله:

(فيقال: من أنّ ما لم يختصّ أثره بمعيّن ـ أو بمعيّنين كالطهارة والنجاسة، والحلّيّة والحرمة، وأمثالها ـ يترتّب عليه الأثر، فإذا غسل ثوبه من البول مرّة بدون تقليد، أو اكتفىٰ بالذبيحة بقطع الحلقوم) فقط (مثلاً كذلك)، أي: بلا تقليد، (ثمّ قلّد مَنْ يقول بكفاية الأوّل في الطهارة والثاني في التذكية، ترتّب الأثر علىٰ فعله السابق، إذ المغسول يصير طاهراً) من حين الغسل قبل دخول الغاسل في التقليد، (بالنسبة إلىٰ كلّ من يرىٰ ذلك)، أي: يرىٰ كفاية الغسل مرّة، سواء كان مجتهداً أو مقلداً.

(وكذا المذبوح حلالاً بالنسبة إلىٰ كلّ مَنْ يرىٰ ذلك) فالأثر في كلا المثالين حاصل قبل التقليد متصلاً بالغسل والذبح.

غاية الأمر تأخّر دخول الجاهل في هذا العنوان، (ولا يشترط) في ترتّب الأثر (كونه مقلّداً حين الغسل والذبح).

ثمّ أشار﴿ره﴾ إلىٰ ما يختصّ، بقوله: (وأمّا ما يختصّ أثره بمعيّن أو معيّنين، كالعقود

فلا يترتّب عليه الأثر، إذ آثار هذه الأُمور لا بدّ أنْ تتعلّق بالمعيّن، إذ لا معنىٰ لسببيّة عقد صادر عن رجل خاصّ علىٰ امرأة خاصّة لحليّتها علىٰ كلّ من يرىٰ جواز هذا العقد ومقلّديه، وهذا الشخصُ حال العقد لم يكن مقلّداً فلم يترتّب في حقّه الأثر كما تقدّم، وأمّا بعده وإنْ دخل في مقلّديه لكن لا يفيد لترتّب الأثر في حقّه.

إذ المظنون لمجتهده سببيّة هذا العقد متصلاً بصدوره للأثر، ولم يصر هذا سبباً كذلك، وأمّا السببيّة المنفصلة فلا دليل عليها، إذ ليس هو مظنون المجتهد، ولا دليل علىٰ كون الدخول في التقليد كإجازة المالك، والأصل في المعاملات الفساد، مع أنّ عدم ترتّب الأثر كان ثابتاً قبل التقليد فيستصحب». انتهى كلامه ملخّصاً.

والمهمُّ في المقام بيانُ ما ذكره في المقدّمة، من أنّ كلّ ما جعله الشارع من الأسباب لها

والإيقاعات وأسباب شغل الذمّة) كالنذر مثلاً (وأمثالها) كحقّ السبق في المدارس مثلاً (فلا يترتّب عليه الأثر، إذ آثار هذه الأُمور) ليست نوعيّة حتىٰ تترتّب عليها متصلة بصدورها في حقّ المجتهدين والمقلّدين القائلين بها.

بل (لا بدّ أنْ تتعلّق بالمعيّن، إذ لا معنىٰ لسببيّة عقد صادر عن رجل خاصّ علىٰ امرأة خاصّة لحليّتها علىٰ كلّ من يرى جواز هذا العقد ومقلّديه، وهذا الشخصُ حال العقد لم يكن مقلّداً فلم يترتّب في حقّه الأثر) متصلاً بصدور العقد.

بل وجود المعاملة كعدمها (كما تقدّم، وأمّا بعده وإنْ دخل في مقلّديه لكن لا يفيد لترتّب الأثر في حقّه)؛ وذلك لأنّ الفصل بين العقد وبين أثره يوجب بطلان العقد، إذ المفتي إنّما يُفتي بأنّ العقد الفارسي صحيح، بمعنىٰ أنّه يفيد الزوجيّة متصلاً بصدوره، كما أشار إليه المصنّف‌ﷺ بقوله:

(إذ المظنون لمجتهده سببيّة هذا العقد متصلاً بصدوره للأثر، ولم يصر هذا سبباً كذلك، وأمّا السببيّة المنفصلة فلا دليل عليها، إذ ليس هو مظنون المجتهد، ولا دليل علىٰ كون الدخول في التقليد كإجازة المالك) كاشفاً عن اتصال الأثر بالعقد، (والأصل في المعاملات الفساد، مع أنّ عدم ترتّب الأثر كان ثابتاً) في الظاهر (قبل التقليد فيستصحب. انتهىٰ كلامه ملخّصاً).

(والمهمُّ في المقام بيان ما ذكره في المقدّمة، من أنّ كلّ ما جعله الشارع من الأسباب لها

حقائق واقعيّة وحقائق ظاهريّة.

فنقول ـ بعد الإغماض عمّا هو التحقيق عندنا تبعاً للمحقّقين، من أنّ التسبيبات الشرعيّة راجعة إلىٰ تكاليف شرعيّة ـ:

إنّ الأحكام الوضعيّة على القول بتأصّلها هي الأُمور الواقعيّة المجعولة للشارع، نظير الأُمور الخارجيّة الغير المجعولة، كحياة زيد وموت عمرو، ولكنّ الطريق إلىٰ تلك المجعولات

حقائق واقعيّة وحقائق ظاهريّة).

وما ذكره المصنّف من الإيراد على الفاضل النراقي ينحلّ إلىٰ إيرادين:

أحدهما: علىٰ المقدّمة.

وثانيهما: علىٰ التفصيل.

أمّا بيان الإيراد الأوّل، كما أشار إليه المصنّف بقوله:

(بعد الإغماض عمّا هو التحقيق عندنا تبعاً للمحقّقين ... إلىٰ آخره) فيحتاج إلىٰ مقدّمة، وهي:

إنّ في كون الأحكام الوضعيّة مجعولة للشارع خلاف بين الأُصوليين حيث ذهب بعضهم إلىٰ أنّ الشارع، كما جعل أحكاماً تكليفيّة جعل ـ أيضاً ـ أحكاماً وضعيّة، أي: جعل بعض الأُمور سبباً أو شرطاً أو مانعاً لبعضها، كالعقد للزوجيّة والذبح للحليّة في مقابل الأسباب التكوينيّة، كالشمس للنهار مثلاً.

وذهب المشهور إلىٰ أنّ مجعولات الشارع منحصرة في الأحكام التكليفيّة، الخمسة، وأمّا الأحكام الوضعية فأُمور انتزاعيّة تنتزع من الأحكام التكليفيّة كانتزاع سببيّة الذبح من الحكم بالحليّة عقيب الذبح مثلاً، إذا عرفت هذه المقدّمة، فنقول:

إنّ كلام النراقي في المقدّمة ـ حيث قسّم الأحكام الوضعيّة كالتكليفيّة إلىٰ الواقعيّة والظاهريّة ـ إنّما يتمّ علىٰ القول الأوّل، إذ علىٰ الثاني، كما هو مختار المصنّف لا وجود للأحكام الوضعيّة حتىٰ تنقسم إلىٰ الواقعيّة والظاهريّة. هذا تمام الكلام في الإيراد علىٰ المقدّمة.

وأمّا الإيراد علىٰ التفصيل بين الأثر الشخصي والنوعي، فقد أشار إليه المصنّف بقوله:

(إنّ الأحكام الوضعيّة علىٰ القول بتأصّلها)، أي: كونها مجعولة بالأصالة (وهي الأُمور

كغيرها، قد يكون هو العلم، وقد يكون هو الظنّ الاجتهادي أو التقليد، وكلّ واحد من الطرق قد يحصل قبل وجود ذي الأثر، وقد يحصل معه، وقد يحصل بعده، ولا فرق بينهما في أنّه بعد حصول الطريق يجب ترتيبُ الأثر علىٰ ذي الأثر من حين حصوله.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إذا كان العقدُ الصادرُ من الجاهل سبباً للزوجيّة، فكلّ من حصل له إلىٰ سببيّة هذا العقد طريق عقلي ـ أعني: العلم ـ أو جعلي بالظنّ الاجتهادي أو التقليد،

الواقعيّة) تترتّب آثارها عليها حين تحقّقها في الواقع من دون مدخليّة للعلم أو الظنّ أو التقليد في ترتّبها عليها، من دون فرق بين الأثر الشخصي والنوعي.

(**ولكنّ الطريق إلىٰ تلك المجعولات كغيرها**) مثل حياة زيد وعمرو (**قد يكون هو العلم، وقد يكون هو الظنّ الاجتهادي أو التقليد، وكلّ واحد من الطرق قد يحصل قبل وجود ذي الاثر، وقد يحصل معه، وقد يحصل بعده، ولا فرق بينهما**)، أي: بين الطرق الثلاث (**في أنّه بعد حصول الطريق يجب ترتيبُ الأثر علىٰ ذي الأثر من حين حصوله**) سواء كان الأثر علىٰ معيّن أم لا، لأنّ تمام السبب ما جعله الشارع سبباً في الواقع، فمتىٰ حصل حصل معه الأثر.

وبهذا البيان ظهر فساد ما تخيّله النراقي‏ من الفرق بين انكشاف مطابقة الواقع وانكشاف مطابقة الفتوىٰ، إذ لا فرق بين العلم والظنّ في وجوب ترتيب الأثر علىٰ ذي الطريق من حين حصوله فأين الانفصال؟.

وظهر أيضاً فساد ما تخيّله من الفرق بين تقدّم التقليد وتأخّره بزعم انفصال الأثر في صورة التأخير، كما في شرح الاُستاذ الاعتمادي.

وقال المرحوم غلام رضا‏ ـ في ذيل كلام المصنّف‏ (إنّ الأحكام الوضعيّة علىٰ القول بتأصّلها هي الاُمور الواقعيّة المجعولة) ـ ما هذا نصّه:

أقول فيه: إنّ مراده‏ من كونها اُموراً واقعيّة علىٰ القول بالجعل إنْ كان ترتّب الأثر عليها قهراً، نظير الحلاوة للتمر وسائر لوازم الماهيّات، ففيه أنّه لم يقل به أحد من القائلين بالجعل، وإنْ كان المراد ترتّب الآثار المقصودة بعد قيام الطرق العقليّة والشرعيّة، فتمثيله بموت زيد وأمثالة ليس في محلّه. انتهىٰ.

(**فنقول: إذا كان العقدُ الصادرُ من الجاهل سبباً للزوجيّة**) في الواقع، كما هو المفروض، (**فكلّ مَنْ حصل له إلىٰ سببيّة هذا العقد طريق عقلي، أعني: العلم**) أو الظنّ

يترتّب في حقّه أحكام تلك الزوجيّة من غير فرق بين نفس الزوجين وغيرهما، فإنّ أحكام زوجيّة هند لزيد ليست مختصّة بهما، فقد يتعلّق بثالث حكم مترتّب علىٰ هـذه الزوجـيّة، كأحكام المصاهرة وتوريثها منه والإنفاق عليها من ماله وحرمة العقد عليها حال حياته، ولا فرق بين حصول هذا الطريق حال العقد أو قبله أو بعده.

ثمّ إنّه إذا اعتقد سببيّته وهو في الواقع غير سبب فلا يترتّب عليه شيء في الواقع، نعم، لا يكون مكلّفاً بالواقع ما دام معتقداً، فإذا زال الاعتقاد رجع الأمر إلىٰ الواقع وعمل عـلىٰ مقتضاه.

وبالجملة: فحالُ الأسباب الشرعيّة حالُ الأُمور الخارجيّة، كحياة زيد وموت عـمرو، فكما أنّه لا فرق بين العلم بموت زيد بعد مضي مدّة من موته وبين قيام الطريق الشرعي في وجوب ترتّب آثار الموت من حينه، فكذلك لا فرق بين حصول العلم بسببيّة العقد لأثر بعد صدوره وبين الظنّ الاجتهادي به بعد الصدور، فإنّ مؤدّىٰ الظنّ الاجتهادي الذي يكون

المطلق عند الانسداد بناء علىٰ الحكومة، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(أو جعلي بالظنّ الاجتهادي أو التقليد، يترتّب في حقّه أحكام تلك الزوجيّة) من حين الصدور (من غير فرق بين) العلم وغيره ولا بين (نفس الزوجين وغيرهما، فـإنّ أحكـام زوجيّة هند لزيد ليست مختصّة بهما) كما توهّم النراقي ﷺ، (فقد يتعلّق بثالث حكم مترتّب علىٰ هذه الزوجية، كأحكام المصاهرة وتوريثها منه)، أي: إعطاء الورثة أو الحاكم الإرث من ماله لها، كما في الأوثق، (والإنفاق عليها)، أي: إنفاق الحاكم أو الولي من ماله لها إذا كان الزوج مسافراً أو محبوساً، أو مجنوناً أو غيرها من الموانع العـقليّة أو الشـرعية مـن مباشرة الإنفاق عليها.

(ثمّ إنّه إذا اعتقد سببيّته وهو في الواقع غير سبب فلا يترتّب عليه شيء في الواقع)، ومن هنا ظهر فساد ما تقدّم من النراقي من تخيّله حجيّة الجـهل المـركّب، وأنّ ظـهور خـلافه بمنزلة تبدل الرأي.

(نعم، لا يكون مكلّفاً بالواقع ما دام معتقداً)، إذ يجب عليه حينئذ العمل بقطعه وترتيب آثار المقطوع عليه، إذ لا يعقل القطع بشيء وعدم ترتيب أثره.

(وبالجملة: فحالُ الأسباب الشرعيّة حالُ الأُمور الخارجيّة، كحياة زيد وموت عمرو،

حجّة له وحكماً ظاهريّاً في حقّه هو كون هذا العقد المذكور حين صدوره محدثاً لعلاقة الزوجيّة بين زيد وهند. والمفروضُ أنّ دليل حجّيّة هذا الظنّ لا يفيد سوىٰ كونه طريقاً إلىٰ الواقع، فأيّ فرق بين صدور العقد ظانّاً بكونه سبباً وبين الظنّ به بعد صدوره؟.

وإذا تأمّلت في ما ذكرنا عرفت مواقع النظر في كلامه المتقدّم، فلا نطيل بتفصيلها.

ومحصّلُ ما ذكرنا: أنّ الفعل الصادر من الجاهل باقٍ علىٰ حكمه الواقعي التكليفي والوضعي. فإذا لحقه العلم أو الظنّ الاجتهادي أو التقليد كان هذا الطريق كاشفاً حقيقيّاً أو جعليّاً عن حاله حين الصدور، فيعمل بمقتضىٰ ما انكشف. بل حقّقنا في مباحث الاجتهاد

فكما أنّه لا فرق بين العلم بموت زيد بعد مضي مدّة من موته وبين قيام الطريق الشرعي) كالبيّنة مثلاً في وجوب ترتيب آثار الموت من حينه، فكذلك لا فرق بين حصول العلم بسببيّة العقد لأثر بعد صدوره وبين الظنّ الاجتهادي به بعد الصدور.

(فإنّ مؤدّىٰ الظنّ الاجتهادي الذي يكون حجّة له وحكماً ظاهريّاً في حقّه هو كون هذا العقد المذكور حين صدوره محدثاً لعلاقة الزوجيّة بين زيد وهند)، وبذلك لا يعقل انفصال الأثر عن العقد.

(وإذا تأمّلت في ما ذكرنا عرفت مواقع النظر في كلامه المتقدّم، فلا نطيل بتفصيلها)، وقد تقدّمت مواقع النظر:

فمنها: إنّ كلامه ظاهر في أنّ السببيّة وغيرها من الأحكام الوضعيّة مجعولة، وقد عرفت أنّ الحقّ خلاف ذلك.

ومنها: الفرق بين مطابقة الواقع ومطابقة الفتوىٰ بترتّب الأثر علىٰ الأوّل دون الثاني.

ومنها: الفرق بين تقدّم التقليد وتأخّره بالحكم بالصحّة علىٰ الأوّل دون الثاني.

ومنها: الفرق بين الجاهل البسيط والمركّب، حيث حكم بصحّة العمل المخالف للواقع في الثاني دون الأوّل.

(ومحصّلُ ما ذكرنا أنّ الفعل الصادر من الجاهل) الذي ترك الفحص (باقٍ علىٰ حكمه التكليفي) فيكون شرب العصير العنبي حراماً عليه وبه يستحق العقاب، وباق علىٰ حكمه الوضعي فيكون عقد النكاح بالفارسية صحيحاً علىٰ تقدير كونه سبباً للزوجية شرعاً.

(فإذا لحقه العلم أو الظنّ الاجتهادي أو التقليد كان هذا الطريق كاشفاً حقيقيّاً أو جعليّاً)

والتقليد أنّ الفعل الصادر من المجتهد أو المقلّد ـ أيضاً ـ باقٍ علىٰ حكمه الواقعي، فإذا لحقه اجتهادٌ مخالفٌ للسابق كان كاشفاً عن حاله حين الصدور.

فيعمل بمقتضىٰ ما انكشف خلافاً لجماعة، حيث تخيّلوا أنّ الفعل الصادر عن اجتهاد أو تقليد إذا كان مبنيّاً علىٰ الدوام واستمرار الآثار ـ كالزوجيّة والملكيّة ـ لا يؤثّر فيه الاجتهاد اللاحق، وتمام الكلام في محلّه.

والأوّل كالعلم، والثاني كالأمارة المعتبرة شرعاً.

(بل حقّقنا في مباحث الاجتهاد والتقليد أنّ الفعل الصادر من المجتهد أو المقلّد ـ أيضاً ـ باقٍ علىٰ حكمه الواقعي) فلا يجزي عن الواقع ولا يجعل بدلاً عنه.

(فإذا لحقه اجتهادٌ مخالفٌ للسابق كان كاشفاً عن حاله حين الصدور) فيكون الفعل فاسداً من حين الصدور، بناء علىٰ نقض الفتوىٰ الأُولىٰ بالفتوىٰ الثانية مطلقاً، كما يظهر من المصنّف‌، إذ بتبدّل الرأي ينكشف الفساد من حين الصدور.

(فيعمل بمقتضىٰ ما انكشف) من إعادة العبادات وتجديد المعاملات، إلّا أنْ يقوم الإجماع علىٰ العدم، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي. وهذا أحد الأقوال في نقض الفتوىٰ بالفتوىٰ في صورة تبدّل الرأي.

وثانيها: عدم النقض مطلقاً، لأنّ الأسباب حين صدورها قد أثّرت في الصحّة، ولا وجود لها فعلاً حتىٰ تكون مورداً للفتوىٰ الثانية.

ثالثها: ما تقدّم من الفاضل النراقي‌ وهو النقض في الآثار النوعيّة، استمراريةً كانت كوقف المساجد أم لا كغسل الثوب، وعدم النقض في الآثار الشخصيّة استمراريةً كانت كالزوجية أم لا كالعارية.

ورابعها: ما يظهر من المحقّق القمّي‌ وهو النقض في الآثار الغير المبنيّة علىٰ الدوام شخصيّةً كانت كالعارية أم نوعيّةً كغسل الثوب، وذلك لعدم قيام الأمارة من الأوّل بحصولها بقيد الدوام، فيرتفع بتبدّل الرأي، وعدم النقض في الآثار المبيّنة علىٰ الدوام، كما أشار إليه‌ بقوله:

(خلافاً لجماعة، حيث تخيّلوا أنّ الفعل الصادر عن اجتهاد أو تقليد إذا كان مبنيّاً علىٰ الدوام واستمرار الآثار) شخصيةً كانت (كالزوجيّة والملكيّة) أم نوعيّةً كوقف المساجد

وربّما يتوهّم الفسادُ في معاملة الجاهل من حيث الشكّ في ترتّب الأثر علىٰ ما يوقعه، فلا يتأتىٰ منه قصدُ الإنشاء في العقود والإيقاعات.

وفيه: إنّ قصد الإنشاء إنّما يحصل بقصد تحقّق مضمون الصيغة، وهو الانتقال في البيع والزوجيّة في النكاح. وهذا يحصل مع القطع بالفساد شرعاً، فضلاً عن الشكّ فيه، ألا ترىٰ أنّ الناس يقصدون التمليك في القمار وبيع المغصوب وغيرهما من البيوع الفاسدة؟!

وممّا ذكرنا يظهر أنّه لا فرق في صحّة معاملة الجاهل مع انكشافها بعد العقد بين شكّه في الصحّة حين صدورها وبين قطعه بفسادها - فافهم ـ هذا كلّه حال المعاملات.

كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي (لا يؤثر فيه الاجتهاد اللاحق)، لأنّ الظنّ تعلّق بسببيّة هذا العقد، والوقف في الزوجيّة والمسجديّة حال كونه حجّة، ولا دليل علىٰ كون تبدّل الرأي موجباً لزوال حجيّة الظنّ.

(**وربّما يتوهّم الفساد في معاملة الجاهل من حيث الشكّ**)، أي: الفساد في معاملة الجاهل الشاكّ في ترتيب الأثر علىٰ ما يوقعه ناشىء من جهة الشكّ الموجب لعدم تأتي قصد الإنشاء منه في العقود والإيقاعات، ومن المعلوم أنّ العقود من دون قصد الإنشاء فيها فاسدة.

(**وفيه: إنّ قصد الإنشاء إنّما يحصل بقصد تحقّق مضمون الصيغة**) وهذا المقدار من قصد الإنشاء يكفي في الصحّة (**وهو الانتقال في البيع والزوجيّة في النكاح**)، إلىٰ أنْ قال المصنّف ﵀:

(**وممّا ذكرنا**) من أنّ قصد الإنشاء يحصل حتىٰ مع القطع بالفساد شرعاً فضلاً عن الشكّ فيه (**يظهر أنّه لا فرق في صحّة معاملة الجاهل مع انكشافها**) ـ أي: الصحّة ـ (**بعد العقد بين شكّه في الصحّة حين صدورها وبين قطعه بفسادها، فافهم**) لعلّه إشارة إلىٰ أنّ المناط في صحّة المعاملة هو كونها مطابقة للواقع بعد الانكشاف ولو كان المكلّف جازماً بالفساد حال الإنشاء.

أو إلىٰ ما ذكره الأُستاذ الاعتمادي، حيث قال بعد قوله (فافهم): لئلّا يتوهّم أنّ المفروض إرادة الجاهل تحقّق مضمون المعاملة علىٰ وجه صحيح، فمع الشكّ كيف يقصد إنشاء ذلك؟!

وأمّا العبادات: فملخّص الكلام فيها: أنّه إذا أوقع الجاهلُ عبادة عمل فيها بما تقتضيه البراءة، كأن صلّىٰ بدون السورة، فإنْ كان حين العمل متزلزلاً في صحّة عمله بانياً علىٰ الاقتصار عليه في الامتثال، فلا إشكال في الفساد وإنْ انكشف الصحّة بعد ذلك، بلا خلاف

نعم، العالم بالفساد يمكنه الإنشاء، لأنّه يقصد إنشاء المعاملة علىٰ وجه باطل، وكذا الفضولي يمكنه قصد الإنشاء لعلمه بإذن الشارع، وإذن المالك يكفي حصوله بعد العقد، لأنّه مدفوع بأنّ المربوط إلىٰ العاقد هو قصد إنشاء المدلول العرفي.

وأمّا الصحّة فلا ربط لها، لإنشاء العاقد، بل هو حكم شرعي يتفرّع عليه علىٰ تقدير استجماع الشرائط. انتهىٰ.

(**أمّا العبادات**): والكلام في هذه المسألة يقع؛ تارة: في عبادة الجاهل الشاكّ في جزئيّة شيء أو شرطيّته للعبادة، فعمل بما تقتضيه البراءة بأنْ صلّىٰ ولم يأت بالجزء أو الشرط الذي شكّ في جزئيّته أو شرطيّته.

وأُخرىٰ: في عبادة الجاهل الغافل عن وجوب ذلك الشيء بعنوان كونه جزءً أو شرطاً، أو المعتقد بالعبادة من قول أبويه أو معلمه، أو نحوهما.

ومحلّ الكلام في المقام هو الجاهل الشاكّ، وقد أشار إليه المصنّف بقوله:

(**فإنْ كان حين العمل متزلزلاً في صحّة عمله بانياً علىٰ الاقتصار عليه في الامتثال، فلا إشكال في الفساد وإنْ انكشف الصحّة بعد ذلك**)، بمعنىٰ أنّه علم بعد ذلك بأنّ المشكوك لم يكن جزءً، بل كان ما أتىٰ به جامعاً للأجزاء والشرائط، إلّا أنّ الفساد يكون من جهة عدم تحقّق قصد القربة، لأنّ الشاكّ لا يمكن أنْ يتقرّب بما لا يعلم أنّه موافق للمأمور به، ومن المعلوم أنّ العبادة من دون قصد القربة باطلة.

نعم، يبقىٰ في المقام سؤال عن الفرق بين الجاهل العامل بالبراءة قبل الفحص، وبين العامل بها بعد الفحص، مع أنّ أصل البراءة بعد الفحص لا يوجب تعيين ماهيّة العبادة بحيث يزول معها الشكّ، وذلك لبقاء الشكّ علىٰ حاله، ومعه لا تتحقّق نيّة القربة كما عرفت، فكيف يفرّق بينهما بصحّة عبادة الجاهل بعد الفحص وعدمها قبله؟!

وملخّص الفرق بينهما، هو أنّ العامل بالبراءة بعد الفحص معذور، وله أنْ يلغي احتمال الجزئيّة ولا يعتني به، وبذلك يمكن أنْ يصدر منه قصد التقرّب بملاحظة الأمر الظاهري،

في ذلك ظاهراً، لعدم تحقّق نيّة القربة، لأنّ الشاكّ في كون المأتي به موافقاً للمأمور به كيف يتقرّب به؟ وما يرىٰ من الحكم بالصحّة فيما شكّ في صدور الأمر به علىٰ تقدير صدوره، كبعض الصلوات والأغسال التي لم يرد بها نصّ معتبر، وإعادة بعض العبادات الصحيحة ظاهراً من باب الاحتياط، فلا يشبه ما نحن فيه؛ لأنّ الأمر علىٰ تقدير وجوده هناك لا يمكن قصد امتثاله إلّا بهذا النحو، فهو أقصىٰ ما يمكن هناك من الامتثال، بخلاف ما نحن فيه حيث يقطع بوجود أمر من الشارع، فإنّ امتثاله لا يكون إلّا بإتيان ما يعلم مطابقته له، وإتيان ما يحتمله لاحتمال مطابقته له لا يعدّ إطاعةً عرفاً. وبالجملة: فقصدُ التقرّب شرطٌ في صحّة العبادة إجماعاً ـ نصّاً وفتوىً ـ وهو لا يتحقّق مع الشكّ في كون العمل مقرّباً، وأمّا قصدُ التقرّب في الموارد المذكورة من الاحتياط فهو غير ممكن علىٰ وجه الجزم، والجزم فيه غير معتبر إجماعاً، إذ لولاه لم يتحقّق احتياط في كثير من الموارد مع رجحان الاحتياط فيها إجماعاً. وكيف كان، فالعامل بما تقتضيه البراءة مع الشكّ حين العمل لا يصحّ عبادته وإنْ انكشف مطابقته للواقع.

وهذا بخلاف العامل بها قبل الفحص حيث إنّه ليس معذوراً، فليس له أمر ظاهري لكي يقصد التقرّب به.

قوله: (وما يرىٰ من الحكم بالصحّة فيما شكّ في صدور الأمر به علىٰ تقدير صدوره ... إلىٰ آخره) دفع لما قد يقال من أنّه لو كان الشكّ في كون المأتي به موافقاً للمأمور به قادحاً في نيّة التقرّب لما صحّ إتيان العبادات التي شكّ في وجوبها بنحو الشبهة الموضوعيّة، كإعادة العبادات لاحتمال نقص فيها، أو بنحو الشبهة الحكميّة، كإتيان الدعاء عند رؤية الهلال بعد الفحص واليأس عن دليل الوجوب.

وكذا لا يصح إتيان العبادات التي شكّ في استحبابها كبعض الأغسال والصلوات المذكورة في كتب الأدعية، مع أنّ رجحان الاحتياط في الموارد المذكورة وإتيان العبادات باحتمال التقرّب والأمر ممّا لا خلاف فيه، فالنتيجة هي أنّ الشكّ في كون المأتي به موافقاً للمأمور به غير قادح في تحقّق نيّة التقرّب.

وحاصل الدفع، هو الفرق بين ما ذكر من الموارد المذكورة وبين مانحن فيه؛ لأنّ قصد الامتثال لا يمكن تحقّقه في الموارد المذكورة إلّا باحتمال الأمر، وهذا بخلاف ما نحن فيه

أمّا لو غفل عن ذلك أو سكن إلىٰ قول من يسكن إليه من أبويه وأمثالهما، فعمل باعتقاد التقرّب، فهو خارجٌ عن محلّ كلامنا الذي هو في عمل الجاهل الشاكّ قبل الفحص بما تقتضيه البراءة، إذ مجرىٰ البراءة في الشاكّ دون الغافل أو معتقد الخلاف.

وعلىٰ أيّ حال، فالأقوىٰ صحّته إذا انكشف مطابقته للواقع، إذ لا يعتبر في العبادة إلّا إتيان المأمور به علىٰ قصد التقرّب، والمفروض حصوله والعلم بمطابقته للواقع أو الظنّ بها من طريق معتبر غير معتبر في صحّة العبادة لعدم الدليل، فإنّ أدلّة وجوب رجوع المجتهد إلىٰ الأدلّة ورجوع المقلّد إلىٰ المجتهد إنّما هي لبيان الطرق الشرعيّة التي لا يقدح مع موافقتها مخالفةُ الواقع، لا لبيان اشتراط كون الواقع مأخوذاً من هذه الطرق، كما لا يخفىٰ علىٰ من

حيث يقطع المكلّف بوجود أمر من الشارع، فيجب عليه الجزم بالنيّة لكونه متمكّناً منه في المقام ولو بعد الفحص، ولم يتمكّن منه في الموارد المذكورة، فيسقط اعتباره. هذا تمام الكلام في عبادة الجاهل الشاكّ.

وأمّا الجاهل الغافل، فقد أشار إليه المصنّف﴾ بقوله:

(أمّا لو غفل عن ذلك)، أي: احتمال وجوب السورة مثلاً (أو سكن) واعتمد فيه (إلىٰ قول من يسكن إليه) في اُموره وعلومه (من أبويه وأمثالهما، فعمل باعتقاد التقرّب، فهو خارج عن محلّ كلامنا الذي هو في عمل الجاهل الشاكّ قبل الفحص بما تقتضيه البراءة، إذ مجرىٰ البراءة في الشاكّ دون الغافل أو معتقد الخلاف)، كما في شرح الاُستاذ الاعتمادي.

(فالأقوىٰ صحّته إذا انكشف مطابقته للواقع) من دون فرق بين من قصّر في تحصيل العلم، بأنْ كان متردّداً وشاكّاً في أوّل الأمر فلم يتفحّص حتىٰ حصلت الغفلة، أو الاعتقاد بعدم وجوب السورة، وبين من لم يكن مقصّراً بأنْ كان غافلاً، أو معتقداً من أوّل الأمر، وذلك لإتيانه بالمأمور به مع قصد التقرّب، ولا يعتبر في العبادة إلّا الإتيان مع قصد التقرّب، (والعلم بمطابقته للواقع أو الظنّ بها من طريق معتبر) شرعي (غير معتبر في صحّة العبادة)، بل يكفي العلم أو الظنّ بالمطابقة وإنْ حصلا من قول أبويه مثلاً، (فإنّ أدلّة وجوب رجوع المجتهد إلىٰ الأدلّة ورجوع المقلّد إلىٰ المجتهد إنّما هي لبيان الطرق الشرعيّة التي لا يقدح مع موافقتها مخالفة الواقع).

يعني: إنّ أدلّة رجوع المقلّد إلىٰ المجتهد إنّما هي لبيان معذوريّة العامل بالتقليد،

لاحظها، ثمّ إنّ مرآة مطابقة العمل الصادر للواقع العلمُ بها أوالطريق الذي يرجع إليه المجتهد أو المقلّد.

وتوهّم: «إنّ ظنّ المجتهد أو فتواه لا يؤثر في الواقعة السابقة»، غلطٌ، لأنّ مؤدّىٰ ظنّه نفسُ الحكم الشرعي الثابت للأعمال الماضية والمستقبلة.

وأمّا ترتيبُ الأثر علىٰ الفعل الماضي فهو بعد الرجوع، فإنّ فتوىٰ المجتهد بعدم وجوب السورة كالعلم، في أنّ أثرَها قبل العمل عدمُ وجوب السورة في الصلاة، وبعد العمل عدمُ وجوب إعادة الصلاة الواقعة من غير سورة، كما تقدّم نظير ذلك في المعاملات.

وسقوط وجوب الإعادة والقضاء مع عدم انكشاف الخلاف، بل مع انكشافه علىٰ القول بالإجزاء (لا لبيان اشتراط كون الواقع مأخوذاً من هذه الطرق) بأنْ يكون أخذ الواقع من غير هذه الطرق غير كاف.

(وتوهّم: إنّ ظنّ المجتهد أو فتواه لا يؤثر في الواقعة السابقة)، بل إنّما ينفع في العمل الذي يكون مستنداً إليه (غلط، لأنّ مؤدّىٰ ظنّه نفس الحكم الشرعي الثابت للأعمال الماضية والمستقبلة).

*وحاصل كلام المصنّف*ﷺ كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي أنّه لا موضوعيّة لظنّ المجتهد حتىٰ يعتبر صدور العمل مستنداً إليه، بل هو طريق إلىٰ الحكم الواقعي الثابت لجميع الأفراد.

غاية الأمر أنّه ما لم ينكشف الواقع به لا يترتّب عليه الأثر، كما أشار إليهﷺ بقوله:

(وأمّا ترتيب الأثر علىٰ الفعل الماضي فهو بعد الرجوع، فإنّ فتوىٰ المجتهد بعدم وجوب السورة كالعلم، في أنّ أثرها قبل العمل عدم وجوب السورة في الصلاة، وبعد العمل عدم وجوب إعادة الصلاة الواقعة من غير سورة ... إلىٰ آخره).

الجاهل العامل قبل الفحص

ولنختم الكلام في الجاهل العامل قبل الفحص بأُمور:

الأوّل: هل العبرة في باب المؤاخذة والعدم بموافقة الواقع الذي يعتبر مطابقة العمل له ومخالفته، وهو الواقع الأوّلي الثابت في كلّ واقعة عند المخطّئة؟ فإذا فرضنا العصير العنبي الذي تناوله الجاهلُ حراماً في الواقع، وفرض وجود خبر معتبر يعثر عليه بعد الفحص علىٰ الحلّيّة، فيعاقب، ولو عكس الأمر لم يعاقب.

(ولنختم الكلام في الجاهل العامل قبل الفحص بأُمور:)

(الأوّل) يبحث فيه عمّا هو مناط المؤاخذة وعدمها، ومناط الصحّة والفساد في عبادات الجاهل ومعاملاته، وذكر المصنّف ﵀ فيه أربعة وجوه:

الأوّل: أنْ يكون المناط هو الواقع الأوّلي لا الطريق الشرعي، فكلّ ما يطابقه يحكم بصحّته وإنْ كان مخالفاً للطريق المعتبر شرعاً وكلّ ما لم يكن مطابقاً له يحكم بفساده ولو كان موافقاً للطريق الشرعي، فإذا كان ما شربه الجاهل كالعصير العنبي حراماً في الواقع يعاقب علىٰ شربه وإنْ كان هناك خبر معتبر علىٰ الحلّيّة وبالعكس.

والفرق بين الحكم بالصحّة أو الفساد بمطابقة الواقع وعدمها، وبين العقاب والمؤاخذة بمطابقة الواقع، هو أنّ مجرّد موافقة الواقع وعدمها لا ينفع في ترتّب الأثر وعدمه، بل يحتاج إلىٰ الانكشاف بالعلم أو الظنّ المعتبر الحاصل من الاجتهاد أو التقليد.

وهذا بخلاف مؤاخذة الجاهل وعقابه، إذ يمكن أنْ يكون المناط فيها مجرّد موافقة الواقع الأوّلي من دون حاجة إلىٰ الانكشاف، ولهذا خصّ المصنّف ﵀ المناط المذكور بالمؤاخذة، فيرجع الكلام حينئذ إلىٰ بيان مناط المؤاخذة، هل هو مجرّد موافقة الواقع الأوّلي؟ هذا هو الوجه الأوّل.

والثاني: أنْ يكون المناط هو الطريق الشرعي الذي عثر عليه بعد الفحص، فيعاقب علىٰ مخالفة هذا الطريق وإنْ كان مخالفاً للواقع.

والثالث: أنْ يكون المناط في المؤاخذة هو مخالفة أحدهما، أي: الواقع أو الطريق، وحينئذ إذا كان العصير العنبي الذي تناوله الجاهل حراماً في الواقع وفرض وجود خبر

أو العبرة بالطريق الشرعي المعثور عليه بعد الفحص فيعاقب في صورة العكس دون الأصل، أو يكفي مخالفة أحدهما فيعاقب في الصورتين، أم يكفي في عدم المؤاخذة موافقةُ أحدهما فلا عقاب في الصورتين؟

وجوهٌ: من أنّ التكليفَ الأوّلي إنّما هو بالواقع، وليس التكليفُ بالطرق الظاهريّة إلّا من عثر عليها.

معتبر عثر عليه بعد الفحص على الحليّة يعاقب على تناوله كما يعاقب على تركه.

غاية الأمر يكون العقاب في الصورة الأُولى على مخالفة الواقع وفي الصورة الثانية على مخالفة الطريق، كما أشار إليه‌ﷺ بقوله:

(فيعاقب في الصورتين). نعم، لا يعاقب في فرض موافقة كليهما بأنْ يكون الطريق موافقاً للواقع مثلاً.

والرابع: أنْ يكون موافقة أحدهما كافياً في عدم العقاب، كما أشار إليه بقوله:

(أم يكفي في عدم المؤاخذة موافقة أحدهما فلا عقاب في الصورتين).

أمّا عدم العقاب في الصورة الأُولى فلأجل موافقة الطريق للإباحة.

وأمّا عدمه في الصورة الثانية فمن جهة موافقة الواقع. هذا تمام الكلام في الوجوه المحتملة في مناط المؤاخذة، كما أشار إليها بقوله: (وجوه).

ثمّ ذكرﷺ تعليلاً لكلّ واحد منها، وقد أشار إلى تعليل الوجه الأوّل بقوله:

(من أنّ التكليف الأوّلي إنّما هو بالواقع، وليس التكليف بالطرق الظاهريّة إلّا من عثر عليها)، وبيان هذا الوجه يحتاج إلى مقدّمة وهي:

إنّ التكليف الأُوّلي الناشيء من المصالح والمفاسد على مذهب العدليّة إنّما هو بالواقع، لأنّ المقصود من التكليف الأُوّلي هو لامتثال الأحكام الواقعيّة الأوّليّة، وهي تتنجّز في حقّ القادر على موافقتها ولو بالاحتياط بمجرّد الالتفات والاحتمال، ولا يعذر المكلّف في مخالفتها إلّا في حالتين:

الأولى: المتفحّص عنها بقدر وسعه بحيث يحصل شرط الرجوع إلى البراءة من الاطمئنان بعدم وجودها مثلاً.

الثانية: مَنْ استند في مخالفتها إلى العمل بالطريق المعتبر من جميع الجهات، فمجرّد

ومن أنّ الواقع إذا كان في علم اللّه سبحانه غير ممكن الوصول إليه وكان هنا طريق مجعول مؤدّاه بدلاً عنه، فالمكلّفُ به هو مؤدّىٰ الطريق دون الواقع علىٰ ما هو عليه، فكيف يعاقب اللّه سبحانه علىٰ شرب العصير مَنْ يعلم أنّه لم يعثر بعد الفحص علىٰ دليل حرمته؟

ومن أنّ كلّاً من الواقع ومؤدّىٰ الطريق تكليفٌ واقعي. أمّا إذا كان التكليفُ ثابتاً في الواقع، فلأنّه كان قادراً علىٰ موافقة الواقع بالاحتياط وعلىٰ إسقاطه عن نفسه بالرجوع إلىٰ الطريق الشرعي المفروض دلالته علىٰ نفي التكليف، فإذا لم يفعل شيئاً منهما فلا مانع من

وجود الطريق المخالف للحكم الواقعي في الواقع لايجدي في المعذوريّة، كما في بحر الفوائد.

إذا عرفت هذه المقدّمة يتّضح لك أنّ الجاهل العامل بالبراءة قبل الفحص لم يتوفر فيه إحدىٰ هاتين الحالتين؛ إمّا لعدم كونه من الصنف الأوّل فلا يحتاج إلىٰ البيان، إذ المفروض عدم كونه متفحّصاً عن الدليل، وإمّا لعدم كونه من الصنف الثاني، فمن جهة أنّ المفروض عدم كون مخالفته مستندة إلىٰ الطريق المعتبر شرعاً، وذلك لعدم عثوره عليه، (وليس التكليف بالطرق الظاهريّة إلّا من عثر عليها).

والمفروض في المقام عدم عثوره عليها، فيعاقب حينئذ علىٰ شرب العصير العنبي المحرّم واقعاً، كما في المثال المذكور في المتن، وقد أشار المصنّف﴿ إلىٰ تعليل الوجه الثاني بقوله:

(ومن أنّ الواقع إذا كان في علم الله سبحانه غير ممكن الوصول إليه وكان هنا طريق مجعول مؤدّاه بدلاً عنه).

وحاصل التعليل كما في بحر الفوائد: إنّ هذا الوجه مبني علىٰ منع تنجّز التكليف بالواقع الذي ليس هناك طريق في علم الله لمعرفته، وإنّما المنجّز في حقّه مفاد الطريق الذي يعثر عليه بعد الفحص في علم الله، حيث إنّ مفاده حكم شرعي إلهي وإنْ كان ظاهريّاً، ولا فرق في وجوب الإطاعة في الأحكام الإلزاميّة بين الواقعيّة والظاهريّة، فيعاقب حينئذ علىٰ مخالفة الطريق المعتبر شرعاً، وأشار المصنّف﴿ إلىٰ تعليل الوجه الثالث بقوله:

(ومن أنّ كلّاً من الواقع ومؤدّىٰ الطريق تكليف واقعي ... إلىٰ آخره).

مؤاخذته. وأمّا إذا كان التكليف ثابتاً بالطريق الشرعي، فلأنّه قد ترك موافقة خطاب مقدور علىٰ العلم به، فإنّ أدلّة وجوب الرجوع إلىٰ خبر العادل أو فتوىٰ المجتهد يشمل العالم والجاهل القادر علىٰ المعرفة.

ومن عدم التكليف بالواقع لعدم القدرة، وبالطريق الشرعي لكونه ثابتاً في حقّ مَنْ اطّلع عليه من باب حرمة التجرّي.

وحاصل الكلام فيه كما في بحر الفوائد أيضاً، هو كون كلّ من التكليف الفرعي المتعلّق بنفس الواقع والتكليف الأُصولي المتعلّق بالطريق الذي يعبّر عنه بالحكم الظاهري حكماً إلزامياً إلهياً منجّزاً علىٰ المكلّف بمجرّد الالتفات والقدرة علىٰ الفعل ولو بالاحتياط أو الاطلاع عليه بالفحص عنه والعمل بمقتضاه، فإذا خالف أحدهما، فيلزمه استحقاق العقاب عليه، كما أنّه لو فرض مخالفتهما استحق عقابين، ولو فرض عدم مخالفة شيء منهما لم يستحق عقاباً أصلاً.

وهذا هو معنىٰ كفاية مخالفة أحدهما في استحقاق المؤاخذة، ولا ينافي الحكم باستحقاق العقوبة علىٰ مخالفة الحكم الأُصولي كونه ظاهرياً ومجعولاً في موضوع الجهل بالواقع، فإنّه وإنْ كان ظاهرياً بهذه الملاحظة إلّا أنّه واقعي ومتحقّق في موضوعه في نفس الأمر أيضاً كالواقعي الأوّلي.

ثمّ أشار إلىٰ تعليل الوجه الرابع بقوله:

(**ومن عدم التكليف بالواقع لعدم القدرة**) مع أنّ التكليف مشروط بالقدرة وعدم التكليف (**بالطريق الشرعي لكونه ثابتاً في حقّ مَنْ اطّلع عليه من باب حرمة التجرّي**)، بمعنىٰ أنّ ثبوت التكليف بالطرق ليس بما هو مؤدّاها، بل هو من باب كون مخالفتها تجرّياً، فتكون حرمتها من باب حرمة التجرّي.

وبعبارة أخرىٰ: إنّ مَنْ اطّلع علىٰ الطريق الذي يكون مؤدّاه تكليفاً إلزامياً حرم عليه عدم العمل به، لأنّ ترك العمل به تجرٍّ، والتجرّي حرام علىٰ بعض المباني، فيجب حينئذ الحكم بوجوب العمل بالطريق لمَنْ اطّلع عليه.

وكيف كان، فأمّا الوجه الرابع كما في بحر الفوائد، فهو المنع من تنجّز الواقع الذي لم يقم عليه طريق، فإذا كان هنا حرمة للفعل بحسب نفس الأمر ولم يكن هناك طريق علىٰ

فالمكلّفُ به فعلاً المؤاخذ علىٰ مخالفته الواجبُ والحرامُ الواقعيّان المنصوب عليهما طريقٌ، فإذا لم يكن وجوب أو تحريم فلا مؤاخذة. نعم، لو اطّلع علىٰ ما يدلّ ظاهراً علىٰ الوجوب أو التحريم الواقعي مع كونه مخالفاً للواقع بالفرض، فالموافقةُ له لازمةٌ من باب الانقياد وتركُها تجرٍّ، وإذا لم يطّلع علىٰ ذلك لتركه الفحصَ فلا تجرّيَ أيضاً. وأمّا إذا كان

حرمته، أو كان هناك طريق علىٰ نفيها لم يكن ثمة عقاب.

والمنع من كون الخطاب المتعلّق بالطريق مؤثراً في نفسه في استحقاق العقاب علىٰ مخالفته، فإذا كان مفاده الإلزام ولم يكن هناك إلزام في الواقع لم يكن هناك مقتضٍ لاستحقاق العقوبة أصلاً.

نعم، لو كان الفعل في الواقع حراماً مثلاً، وكان مفاد الطريق الذي يطّلع عليه بعد الفحص الحرمة أيضاً حكم بتنجّز الحرمة الواقعيّة، وهذا معنىٰ كفاية موافقة أحدهما في عدم استحقاق العقاب.

(فالمكلّف به فعلاً) الذي يكون **(المؤاخذ علىٰ مخالفته)** هو **(الواجب والحرام الواقعيّان المنصوب عليهما طريق)**.

وحاصل الكلام في المقام كما في التنكابني: إنّه إذا كان في الواقع وجوب أو تحريم وكان الطريق علىٰ طِبقه، فيعاقب علىٰ تركه في الأوّل وفعله في الثاني، سواء قيل بكون العقاب علىٰ مخالفة الواقع أو علىٰ مخالفة الطريق، أو علىٰ مخالفة كليهما.

وإذا لم يكن تكليف إلزامي في الواقع، فلا مؤاخذة علىٰ التحقيق سواء كان الطريق دالاً علىٰ الإلزام أم لا، إذ المفروض عدم اطّلاعه عليه، أو أنّه لا يوجب المؤاخذة عليه وإنْ اطّلع عليه بعد فرض كونه مخالفاً للواقع، إذ الأمر به غيري لا يوجب العقاب، نعم، إذا اطّلع علىٰ الطريق الدال علىٰ الإلزام يجب العمل به في الظاهر، لفرض عدم العلم بمخالفته، فيكون ترك العمل به تجرّياً، فإذا لم يطّلع عليه فلا تجرّي أيضاً من أجل مخالفة الطريق.

(فإذا لم يكن وجوب أو تحريم) في الواقع **(فلا مؤاخذة. نعم، لو اطّلع علىٰ ما يدل ظاهراً علىٰ الوجوب أو التحريم الواقعي مع كونه مخالفاً للواقع بالفرض، فالموافقة له لازمة من باب الانقياد وتركها تجرٍّ، وإذا لم يطّلع علىٰ ذلك لتركه الفحص فلا تجرّي أيضاً)**، أي: لا تجرّي بالنسبة إلىٰ مخالفة الطريق، كما لا مخالفة في ترك العمل به بالنسبة إلىٰ الواقع

وجوب واقعي وكان الطريق الظاهري نافياً، فلأنّ المفروض عدم التمكّن من الوصول إلىٰ الواقع، فالمتضمّنُ للتكليف متعذّر الوصول إليه، والذي يمكن الوصول إليه نافٍ للتكليف.

والأقوىٰ هو الأوّل، ويظهر وجهُهُ بالتأمّل في الوجوه الأربعة.

وحاصله: إنّ التكليف الثابت في الواقع وإنْ فرض تعذّر الوصول إليه تفصيلاً، إلّا أنّه لا مانع من العقاب بعد كون المكلّف محتملاً له قادراً عليه غير مطّلع علىٰ طريق شرعي ينفيه، ولا واجداً لدليل يؤمن من العقاب عليه مع بقاء تردّده، وهو العقل والنقل الدالان علىٰ براءة الذمّة بعد الفحص والعجز عن الوصول إليه، وإنْ احتمل التكليف وتردّد فيه.

أمّا إذا لم يكن التكليفُ ثابتاً في الواقع، فلا مقتضي للعقاب من حيث الخطابات

لكون الطريق مخالفاً له.

(والأقوىٰ هو الأوّل، ويظهر وجهه بالتأمّل في الوجوه الأربعة)؛ لأنّ مقتضىٰ التأمّل في المقام هو أنّ المجعول أوّلاً في حقّ جميع المكلّفين هو الأحكام الأوّليّة التي هي تابعة للمصالح والمفاسد، ومؤدّىٰ الطرق الظاهريّة غير مجعول من حيث هو في مقابل الواقع، بل إنّما هو مجعول من حيث إنّه طريق إليه ومرآة له، فإذا كان مخالفاً له لم يترتّب شيء عليه.

وحاصل ترجيح الوجه الأوّل كما في بحر الفوائد، هو تنجّز التكليف بالواجب والحرام الواقعيين في حقّ الجاهل في مفروض البحث، وعدم المانع من تنجّزه أصلاً، إذ ليس إلّا عدم الاطّلاع عليه بعد الفحص، وقد عرفت أنّه لا يصلح للمانعيّة بعد فرض قدرة المكلّف علىٰ الامتثال ولو بالاحتياط، والمفروض أيضاً عدم فحصه عن الواقع وسلوكه لطريق معتبر بنفسه حتىٰ يكون معذوراً في حكم العقل. هذا إذا كان التكليف الإلزامي ثابتاً في الواقع، وأمّا إذا لم يكن ثابتاً في الواقع وكان هناك طريق يقتضيه، فلا مقتضي للعقاب أصلاً.

أمّا علىٰ الواقع؛ فلأنّه ليس هناك إلزام علىٰ مايقتضيه الفرض.

وأمّا علىٰ الطريق؛ فلأنّ مفاده وإنْ كان هو الحكم الإلزامي إلّا أنّه لا يؤثر في العقاب من حيث كون الأمر المتعلّق به إرشادياً، كما أشار إليه المصنّف‏ﷺ بقوله:

(أمّا إذا لم يكن التكليف ثابتاً في الواقع، فلا مقتضي للعقاب من حيث الخطابات

الواقعيّة، ولو فرض هنا طريقٌ ظاهري مثبت للتكليف لم يعثر عليه المكلّف، لم يُعاقَب عليه، لأنّ مؤدّىٰ الطريق الظاهري غيرُ مجعول من حيث هو هو في مقابل الواقع، وإنّما هو مجعول بعنوان كونه طريقاً إليه، فإذا أخطأ لم يترتّب عليه شيءٌ. ولذا لو أدّىٰ عبادة بهذا الطريق فتبيّن مخالفتها للواقع، لم يسقط الأمرُ ووجب إعادتُها.

نعم، إذا عثر عليه المكلّفُ لم يجز مخالفتهُ، لأنّ المفروض عدم العلم بمخالفته للواقع، فيكون معصيّة ظاهريّة من حيث فرض كون دليله طريقاً شرعيّاً إلىٰ الواقع، فهو في الحقيقة نوع من التجرّي، وهذا المعنىٰ مفقودٌ مع عدم الاطّلاع علىٰ هذا الطريق، ووجوبُ رجوع

الواقعيّة، ولو فرض هنا طريق ظاهري مثبت للتكليف لم يعثر عليه المكلّف، لم يعاقب عليه، لأنّ مؤدّىٰ الطريق الظاهري غير مجعول من حيث هو هو في مقابل الواقع)، لأنّ جعل مؤدّىٰ الطريق في قبال الواقع تصويب باطل علىٰ تقدير كونه حكماً واقعياً للجاهل.

وأمّا جعل المؤدّىٰ حكماً ظاهرياً لأجل المصلحة السلوكيّة وإنْ كان ممكناً إلّا أنّه إنّما يتمّ علىٰ القول بحجيّة الأمارات من باب السببيّة.

وهذا مخالف لظاهر أدلّة الحجيّة، لأنّ ظاهرها حجيّتها من باب مجرّد طريقيّتها إلىٰ الواقع، كما أشار إليه ﷺ بقوله:

(وإنّما هو مجعول بعنوان كونه طريقاً إليه، فإذا أخطأ لم يترتّب عليه شيء، ولذا لو أدّىٰ عبادة بهذا الطريق فتبيّن مخالفتها للواقع، لم يسقط الأمر ووجب إعادتها)، لأنّ المكلّف لم يأتِ بالواقع، وما أتىٰ به من مؤدّىٰ الأمارة لا يكفي عن الواقع إلّا علىٰ القول بالإجزاء.

(نعم، إذا عثر عليه المكلّف لم يجز مخالفته)، أي: لم يجز مخالفة الطريق بعد العثور عليه، إلّا أنّ حرمة مخالفة الطرق الشرعيّة تكون من باب التجرّي علىٰ تقدير العثور عليها، ولذلك لا تكون مخالفتها محرّمة علىٰ تقدير عدم العثور عليها وإنْ كانت موجودة في الواقع، كما أشار إليه ﷺ بقوله:

(وهذا المعنىٰ مفقود مع عدم الاطّلاع علىٰ هذا الطريق).

نعم يتحقّق التجرّي مع عدم الاطّلاع علىٰ الطريق من جهة ترك الفحص والاحتياط والرجوع إلىٰ البراءة، مع أنّ العقل يحكم بوجوب الاحتياط في صورة عدم الفحص عن الدليل.

العامّي إلىٰ المفتي لأجل إحراز الواجبات الواقعيّة، فإذا رجع وصادف الواقع وجب من حيث الواقع، وإنْ لم يصادف الواقع لم يكن الرجوع إليه في هذه الواقعة واجباً في الواقع، ويترتّب عليه آثارُ الوجوب ظاهراً مشروطة بعدم انكشاف الخلاف، إلّا استحقاقَ العقاب علىٰ الترك، فإنّه يثبت واقعاً من باب التجرّي.

ومن هنا يظهر أنّه لا يتعدّد العقابُ مع مصادفة الواقع من جهة تعدّد التكليف.

نعم، لو قلنا بأنّ مؤدّيات الطرق الشرعيّة أحكام واقعيّة ثانويّة لزم من ذلك انقلابُ التكليف إلىٰ مؤدّيات تلك الطرق. وكان أوجَهُ الاحتمالات حينئذٍ الثاني منها.

(ووجوب رجوع العامّي إلىٰ المفتي) لم يكن من جهة كون مؤدّىٰ الفتوىٰ مجعولاً في حقّه في مقابل الواقع، بل هو (لأجل إحراز الواجبات الواقعيّة).

*وحاصل كلام المصنّف*ﷺ في هذا المقام، هو أنّ رجوع العامّي إلىٰ المجتهد إنّما يكون من أجل إحراز الواجب الواقعي، فإذا رجع إلىٰ المجتهد في حكم من الأحكام ثمّ ظهر كون الفتوىٰ علىٰ خلاف الواقع انكشف أنّ الرجوع لم يكن واجباً واقعاً، ولا ينكشف أنّه لو لم يرجع إليه لم يكن مستحقاً للعقاب؛ لأنّ استحقاق العقاب ربّما يكون من باب التجرّي علىٰ القول بحرمته، لا من باب حرمة مخالفة فتوىٰ المفتي، كما أشار إليهﷺ بقوله:

(إلّا) أنّ (استحقاق العقاب علىٰ الترك، فإنّه يثبت واقعاً من باب التجرّي).

(نعم، لو قلنا بأنّ مؤدّيات الطرق الشرعيّة أحكام واقعيّة ثانويّة) كما ذهب إليه صاحب الفصولﷺ علىٰ ما في شرح التنكابني من أنّ المكلّف به الفعلي هو مؤدّىٰ الطريق، وإنّ الواقع بما هو واقع ليس مكلّفاً به (لزم من ذلك) علىٰ تقدير مخالفة الطريق للواقع (انقلاب التكليف إلىٰ مؤدّيات تلك الطرق)، بمعنىٰ انحصار حكم الجاهل بالواقع في مؤدّىٰ الطرق.

(وكان أوجه الاحتمالات حينئذ الثاني منها) وهو كون المناط في العقاب وعدمه بمخالفة الطريق وعدمها.

والمتحصّل من الجميع: إنّه لو قلنا باعتبار الأمارات من باب الطريقيّة فالمتعيّن هو الوجه الأوّل، وإنْ قلنا باعتبارها من باب الموضوعيّة فأوجه الاحتمالات هو الوجه الثاني، وإنْ قلنا فرضاً باعتبارها في عرض الواقع فالمتعيّن هو الوجه الثالث علىٰ ما في تعليقة

الثاني: قد عرفت أنّ الجاهلَ العاملَ بما يوافق البراءة مع قدرته علىٰ الفحص واستبانة الحال غيرُ معذور، لا من حيث العقاب ولا من جهة سائر الآثار، بمعنى أنّ شيئاً من آثار الشيء المجهول عقاباً أو غيره من الآثار المترتّبة علىٰ ذلك الشيء وفي حقّ العالم لا يرتفع عن الجاهل لأجل جهله.

وقد استثنىٰ الأصحاب من ذلك القصرَ والإتمامَ، والجهرَ والإخفاتَ، فحكموا بمعذوريّة

المرحوم غلام رضاﷺ، بتصرّف. هذا تمام الكلام في الأمر الأوّل.

(الثاني: قد عرفت أنّ الجاهل العامل بمايوافق البراءة مع قدرته علىٰ الفحص واستبانة الحال غير معذور، لا من حيث العقاب ولا من جهة سائر الآثار، بمعنىٰ أنّ شيئاً من آثار الشيء المجهول عقاباً أو غيره من الآثار المترتّبة علىٰ ذلك الشيء وفي حقّ العالم لا يرتفع عن الجاهل لأجل جهله)، والمقصود بالبحث في هذا الأمر الثاني يتّضح بعد مقدّمة قصيرة، وهي:

إنّ الجاهل العامل بما يوافق البراءة مع قدرته علىٰ الفحص ومخالفة عمله للواقع قد يكون شاكّاً متردّداً وهو الجاهل البسيط، وقد يكون معتقداً غافلاً عن مخالفة اعتقاده للواقع، ومن هنا نقول:

إنّ المقصود بالبحث في أصل عنوان المسألة المبحوث فيها عن اشتراط الفحص وإنْ كان هو الأوّل ـ أي: الجاهل البسيط ـ إلّا أنّ المقصود بالبحث في هذا الأمر الثاني ـ نظراً إلىٰ استثناء الموضعين ـ هو الثاني، أي: الجاهل الغافل عن مخالفة اعتقاده للواقع، إذ استثناء الموضعين إنّما يصحّ أنْ يكون من الثاني لا من الأوّل، لأنّ الشاكّ المتردّد لو أتىٰ بالتمام في السفر حكم ببطلان ما أتىٰ به من التمام موضع القصر اتفاقاً، وكذلك بالنسبة إلىٰ الجهر في موضع الإخفات أو العكس.

والحاصل: إنّ الجاهل العامل بخلاف الواقع غير معذور مطلقاً مع التقصير، إلّا أنّ الجاهل مع التقصير إذا كان جاهلاً مركّباً أو غافلاً معذور من حيث الوضع في الموضعين، فيصحّ منه الإتمام في موضع القصر والجهر في موضع الإخفات وبالعكس، كما أشار إليهﷺ بقوله:

(وقد استثنىٰ الأصحاب من ذلك القصر والإتمام، والجهر والإخفات، فحكموا بمعذوريّة

الجاهل في هذين الموضعين.

وظاهرُ كلامهم إرادتهُم العذرَ من حيث الحكم الوضعي، وهي الصحّة بمعنىٰ سقوط الفعل ثانياً دون المؤاخذة، وهو الذي يقتضيه دليلُ المعذوريّة في الموضعين أيضاً.

الجاهل في هذين الموضعين) من حيث الوضع، فيحكم بصحّة ما أتىٰ به الجاهل دون العذر من حيث المؤاخذة، فيكون مستحقاً للعقاب مع الحكم بصحّة صلاته، كما أشار إليه بقوله:

(وظاهر كلامهم إرادتهم العذر من حيث الحكم الوضعي، وهي الصحّة بمعنىٰ سقوط الفعل ثانياً دون المؤاخذة)، ثمّ يقول المصنّف: إنّ ما ذكرناه من أنّ ظاهر كلامهم هو العذر من حيث الحكم الوضعي فقط (هو الذي يقتضيه دليل المعذوريّة في الموضعين).

قال الإمام الباقر فيمن صلّىٰ في السفر أربعاً: (إن قُرِئَت عليه آية التقصير وصلّىٰ أربعاً أعاد، وإنْ لم يكن قُرِئَت عليه الآية ولم يعلمها فلا إعادة عليه)[1]، وفيمن جهر موضع الإخفاء أو أخفىٰ موضع الجهر: (أي ذلك فعل متعمد فقد نقض صلاته وعليه الإعادة، وإنْ فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه، فقد تمّت صلاته) نقلاً عن بحر الفوائد.

قال المرحوم غلام رضا في تعليقته علىٰ هذا المقام: ما هذا نصّه: أقول: إنّ الاستظهار المزبور بظاهره لا ينتهي إلىٰ شيء، كيف وعقاب الجاهل كما صدّق به الفاضل النراقي والسيّد في الظوابط غير معنون في كلامهم، فمن أين منشأ الاستظهار المزبور؟ ولعل نظره في منشأه إلىٰ أنّ كلمتهم قد اتفقت علىٰ أنّ كلّ واجب بالنسبة إلىٰ تحصيل العلم مطلق لا مشروط، وهذا بإطلاقه يفيد أنّ ترك الواجب المجهول يعاقب عليه حتىٰ في موضع الاستثناء.

والشاهد علىٰ ذلك أنّ المسافر الجاهل بحكم القصر لو ترك الصلاة رأساً، فالضرورة قاضية بأنّ عقابه علىٰ ترك القصر دون الإتمام، وأيضاً القضاء الواجب عليه بعد الالتفات لا يكون إلّا قصراً، وهذا كلّه شاهد صدق علىٰ أنّ الواجب علىٰ الجاهل حال الجهل هو القصر، فيعاقب علىٰ تركه، فلا يفرّق في ترتّب العقاب علىٰ ترك الواجب بين مورد

---

(١) الفقيه ١: ٢٧٩/١٢٦٦. الوسائل ٨: ٥٠٦، أبواب صلاة المسافر، ب ١٧، ح ٤.

( ) الفقيه ١: ٢٢٧/١٠٠٣. الوسائل ٦: ٨٦، أبواب القراءة في الصلاة، ب ٢٦، ح ١.

فحينئذٍ يقع الإشكالُ في أنّه إذا لم يكن معذوراً من حيث الحكم التكليفي كسائر الأحكام المجهولة للمكلّف المقصّر، فيكون تكليفُه بالواقع وهو القصر بالنسبة إلىٰ المسافر باقياً. وما

الاستثناء والمستثنىٰ منه.

فإنْ قُلتَ: إنّ ذلك مسلّم لكن الاستثناء حسب إطلاقه يدلّ علىٰ سقوط أثر الحكم التكليفي، كما يدلّ علىٰ سقوط الحكم الوضعي.

قلتُ: قد صدر هذا الكلام منهم في باب الخلل في مقام بيان حكم الناسي والغافل، والجاهل، يجب القضاء والإعادة حيث حكموا بوجوبهما علىٰ الجاهل إلّا في هذين الموضعين، وقرينة المقام تنادي علىٰ اختصاص السقوط بالحكم الوضعي دون التكليفي.

وممّا ذكرنا من اختصاص مورد الاستثناء بالحكم الوضعي ظهر ما في كلام صاحب الفصول حيث عمّم مورده بالنسبة إلىٰ الحكم الوضعي ورفع العقاب. انتهىٰ.

(فحينئذ)، أي: حين معذوريّة الجاهل بالنسبة إلىٰ الحكم الوضعي دون العقاب علىٰ الحكم التكليفي (**يقع الإشكال** ... إلىٰ آخره)، والإشكال المزبور مبني علىٰ اختصاص مورد الاستثناء بالحكم الوضعي، كما هو ظاهر المتن، وتقرير الإشكال وتوضيحه مبني علىٰ ثبوت أمرين:

أحدهما: بقاء وجوب القصر في الواقع بعد إتيان الجاهل بالتمام.

وثانيهما: كون التمام واجباً مأموراً به في حقّ الجاهل بالقصر.

أمّا ثبوت الأمر الأوّل، فلأنّ مقتضىٰ عدم معذوريّة الجاهل بالنسبة إلىٰ العقاب هو ثبوت الإثمّ في حقّه، وثبوت الإثمّ مستلزم لثبوت وجوب القصر عليه، وإلّا فلا معنىٰ لكونه آثماً ومستحقاً للعقاب.

وأمّا ثبوت الأمر الثاني، فلأنّ التمام حينئذ لا يخلو عن أحد احتمالين:

الأوّل: إنّه أيضاً واجب علىٰ الجاهل بالقصر.

والثاني: إنّه ليس واجباً عليه. والثاني باطل إذ لا يمكن أنْ يكون غير الواجب مسقطاً للواجب، وبعد ثبوت الأمرين، فنقول:

إنّ معذوريّة الجاهل بالنسبة إلىٰ الحكم الوضعي فقط مستلزم للأمر بضدين وتوجّه التكليف بالمتضادين إلىٰ الجاهل في زمان واحد، كما أشار إليه ﷺ بقوله:

يأتي به من الإتمام المحكوم بكونه مسقطاً إنْ لم يكن مأموراً به فكيف يسقط الواجبُ؟ وإنْ كان مأموراً به فكيف يجتمع الأمرُ به مع فرض وجود الأمر بالقصر؟

ودفعُ هذا الإشكال: إمّا بمنع تعلّق التكليف فعلاً بالواقعي المتروك، وإمّا بمنع تعلّقه بالمأتي به، وإمّا بمنع التنافي بينهما.

فالأوّل: إمّا بدعوىٰ كون القصر مثلاً واجباً علىٰ المسافر العالم، وكذا الجهر والإخفات.

(فكيف يجتمع الأمر به مع فرض وجود الأمر بالقصر؟) أو يلزم ما ليس بمأمور به مسقطاً للواجب، كما أشار إليه‌ﷺ بقوله:

(إنْ لم يكن مأموراً به فكيف يسقط الواجب؟)، وحينئذ فلابدّ في دفع الإشكال من الالتزام بأحد اُمور:

منها: منع بقاء التكليف بالقصر.

ومنها: منع تعلّق التكليف بالتمام.

ومنها: منع التنافي بينهما.

كما أشار إلىٰ جميع هذه الاُمور المصنّف‌ﷺ بقوله:

(إمّا بمنع تعلّق التكليف فعلاً بالواقعي المتروك) بمعنىٰ عدم وجوب القصر علىٰ المسافر الجاهل، وفساد القول بعدم المعذوريّة من حيث الحكم الوضعي.

(وإمّا بمنع تعلّقه بالمأتي به)، بمعنىٰ أنّ الإتمام مع عدم كونه مأموراً به مسقط للإعادة.

(وإمّا بمنع التنافي بينهما)، أي: لا يلزم من الأمر بهما الأمر بالضدين في آن واحد، كما في شرح الاُستاذ الاعتمادي. ثمّ إنّ الالتزام بالأمر الأوّل يمكن تقريره بوجوه:

أحدها: ما عن السيّد علم الهدىٰ‌ﷺ في الجواب عن أخيه السيّد الرضي‌ﷺ وقد أشار إليه المصنّف‌ﷺ بقوله:

(إمّا بدعوىٰ كون القصر مثلاً واجباً علىٰ المسافر العالم، وكذا الجهر والإخفات).

وحاصل تقريره، هو اشتراط العلم بالحكم في موضوع التكليف في كلا الموضعين، فيجب القصر علىٰ المسافر العالم بوجوب القصر في السفر، وكذا في الجهر والإخفات، فلا يكون في حقّ الجاهل فيهما حكم أصلاً لا شأناً ولا فعلاً، إلّا أنّ هذا الوجه مستلزم للدور والتصويب، كما في بحر الفوائد وشرح الاعتمادي، وبذلك لا يصحّ الاعتماد عليه.

وإمّا بمعنىٰ معذوريّته فيه، بمعنىٰ كون الجهل بهذه المسألة كالجهل بالموضوع يُعذَرُ صاحبهُ ويُحكَمُ عليه ظاهراً، بخلاف الحكم الواقعي.

وهذا الجاهلُ وإنْ لم يتوجّه إليه خطابٌ مشتملٌ علىٰ حكم ظاهري، كما في الجاهل بالموضوع، إلّا أنّه مستغنىٰ عنه باعتقاده لوجوب هذا الشيء عليه في الواقع.

وثانيها: ما أشار إليه‍ بقوله:

(وإمّا بمعنىٰ معذوريّته فيه، بمعنىٰ كون الجهل بهذه المسألة كالجهل بالموضوع يعذر صاحبه ويحكم عليه ظاهراً، بخلاف الحكم الواقعي).

وملخّص التقرير، هو أنّ العلم شرط لتنجّز التكليف، بأنْ يقال: إنّ القصر وإنْ كان واجباً شأنياً في حقّ الجاهل، إلّا أنّه قد ارتفعت فعليّة التكليف عنه بالجهل، ويكون هذا الجهل نظير الجهل بالموضوع حيث يحكم فيه بمقتضىٰ الأُصول علىٰ خلاف الحكم الواقعي، فيكون الجاهل بهذه المسألة نظير الجاهل بالموضوع معذوراً في مخالفة الواقع.

(وهذا الجاهل وإنْ لم يتوجّه إليه خطاب مشتمل علىٰ حكم ظاهري)، لانتفاء موضوع الحكم الظاهري وهو الشكّ، لكونه معتقداً بوجوب التمام أو أنّه غافل، والغافل غير قابل للخطاب، إلّا أنّ عدم إمكان جعل الحكم الظاهري في حقّه لا يقدح في المقام من حيث إنّ الحاجة إلىٰ الحكم الظاهري إنّما هو لأجل التوصّل إلىٰ قصد الامتثال.

وهذا الجاهل مستغن عنه من جهة اعتقاده بالوجوب، والحكم بالمعذوريّة بهذا المعنىٰ لا ينافي الحكم بعدم المعذوريّة من حيث العقاب من حيث تنجّز الخطاب في حقّه قبل عروض الغفلة.

وبعبارة أُخرىٰ: إنّ قول المصنّف‍: (وهذا الجاهل وإنْ لم يتوجّه إليه خطاب مشتمل علىٰ حكم ظاهري) دفعٌ لما قد يقال من أنّ قياس الجاهل في المقام بالجاهل بالموضوع في المعذوريّة قياس مع الفارق؛ وذلك لأنّ الجاهل بالموضوع مخاطب بالخطاب الظاهري فلذا يكون معذوراً.

وأمّا الجاهل في المقام فلا يمكن أنْ يكون مخاطباً بخطاب ظاهري، فلذا يمكن أنْ يقال بعدم كونه معذوراً. وقد تقدّم دفع هذا الإشكال سابقاً، وقلنا: إنّ عدم توجّه خطاب ظاهري إليه لا يقدح في كونه معذوراً، بل يجوز أنْ يكتفي الشارع في حكمه بمعذوريّة

وإمّا من جهة القول بعدم تكليف الغافل بالواقع وكونه مؤاخذاً علىٰ ترك التعلّم، فلا يجبُ عليه القصرُ، لغفلته عنه، نعم، يُعاقَبُ علىٰ عدم إزالة الغفلة، كما تقدّم استظهاره من صاحب المدارك ومَنْ تبعه.

وإمّا من جهة تسليم تكليفه بالواقع، إلّا أنّ الخطابَ بالواقع ينقطعُ عند الغفلة لقبح خطاب العاجز، وإنْ كان العجز بسوء اختياره فهو معاقبٌ حين الغفلة علىٰ ترك القصر، لكنّه ليس مأموراً به حتىٰ يجتمع مع فرض وجود الأمر بالإتمام.

الغافل بكونه معتقداً للخلاف.

وكيف كان، فيُرَدّ علىٰ هذا الوجه: إنّ مجرّد الالتزام بارتفاع فعليّة خطاب القصر لا يوجب الحكم بصحة التمام مع عدم تعلّق الأمر به من الشارع، واعتقاد الوجوب لا يؤثر في وجوب ما أتىٰ به من التمام.

وثالثها: ما أشار إليه‌ﷺ بقوله:

(وإمّا من جهة القول بعدم تكليف الغافل بالواقع وكونه مؤاخذاً علىٰ ترك التعلّم).

وملخّص هذا الوجه، هو أنّ الجاهل في مورد الاستثناء غير مكلّف بالواقع، لانقطاع الخطاب الواقعي عنه لأجل الغفلة مع كونه معاقباً علىٰ عدم إزالة الغفلة وترك التعلّم، كما تقدّم استظهاره من صاحب المدارك‌ﷺ ومن تبعه في مطلق الجاهل المركّب.

ويُردّ عليه مضافاً إلىٰ ما عرفت في ردّه سابقاً من أنّ رفع الخطاب بالقصر واقعاً من جهة الغفلة لا يصحّح توجّه الخطاب بالتمام مع أنّ صحة التمام مبنيّة علىٰ توجّه الخطاب بالتمام لا علىٰ مجرّد رفع الخطاب بالقصر.

ثمّ إنّ الفرق بين هذا الوجه وسابقيه كما في التعليقة، هو أنّ العلم علىٰ الأوّل شرط شرعي لثبوت الحكم نظير البلوغ مثلاً، وعلىٰ الثاني شرط عقلي نظير اشتراط العقل والقدرة في ثبوت التكاليف، وعلىٰ الثالث واجب نفسي.

ورابعها: ما أشار إليه المصنّف‌ﷺ بقوله:

(وإمّا من جهة تسليم تكليفه بالواقع).

وحاصل تقرير هذا الوجه، هو الالتزام بانقطاع الخطاب الواقعي بالقصر عن الجاهل حال الجهل من جهة عدم القدرة عليه وقبح خطاب الجاهل الغافل مع كونه معاقباً علىٰ

لكنّ هذا كلّه خلافُ ظاهر المشهور، حيث إنّ الظاهرَ منهم ـ كما تقدّم ـ بقاء التكليف بالواقع المجهول بالنسبة إلىٰ الجاهل.

ولذا يُبطِلونَ صلاةَ الجاهل بحرمة الغصب، إذ لولا النهيُ حين الصلاة لم يكن وجهٌ للبطلان.

والثاني: منعُ تعلّق الأمر بالمأتي بـه والتزامُ أنّ غير الواجب مسقط عن الواجب،

مخالفته، من حيث إنّ الامتناع منه بسوء اختياره فلا ينافي العقاب عليه وإنْ امتنع تعلّق الخطاب به، ويُردّ عليه ما تقدّم في الوجه الثالث من أنّ ارتفاع الأمر بالقصر لا ينفع في تصحيح المأتي به وهو التمام.

(لكنّ هذا كلّه خلاف ظاهر المشهور، حيث إنّ الظاهر منهم -كما تقدّم- بقاء التكليف بالواقع المجهول بالنسبة إلىٰ الجاهل) المقصّر، ثمّ إنّ المراد ببقاء التكليف هو بقاء فعليته كما يظهر من حكمهم بكون الجاهل بحكم الغصب كالعامد، ولذا حكموا ببطلان صلاته لإبقاء الشأنية وإلّا لحكموا ببطلان صلاة الجاهل بالموضوع، ولإبقاء مجرّد أثر التكليف ـ أعني: العقاب ـ وإلّا لم يحكموا بصحّة صلاة المتوسّط في الأرض المغصوبة، كما في بحر الفوائد بتصرّف.

(ولذا يبطلون صلاة الجاهل بحرمة الغصب، إذ لولا النهي حين الصلاة لم يكن وجه للبطلان)، ويمكن الفرق بين المقام والغصب بأنّ المكلّف في مسألة الغصب ملتفت إلىٰ الغصب وإنْ كان معتقداً بعدم حرمته فيمكن حينئذ توجّه النهي إليه، وهذا بخلاف المقام حيث إنّ المكلّف غافل عن القصر وعن وجوبه فلا يمكن توجّه الأمر إليه، فالقول بالتكليف الواقعي في مسألة الغصب لا يستلزم القول به في المقام أيضاً. هذا تمام الكلام في دفع الإشكال بالأمر الأوّل.

وقد أشار ﷺ إلىٰ دفعه بالتزام الأمر الثاني بقوله:

(والثاني: منع تعلّق الأمر بالمأتي به والتزام أنّ غير الواجب مسقط عن الواجب)، بأنْ كان المأتي به أمراً أجنبياً غير مأمور به ومع ذلك كان مسقطاً عن الواجب.

فالحاصل حينئذ أنّ وجوب القصر وإنْ كان منجّزاً علىٰ الجاهل المقصّر، وكان معاقَباً علىٰ تركه إلّا أنّ الإتمام مسقط للإعادة، وليس بمأمور به حتىٰ يلزم ما تقدّم في الإشكال

فإنّ قيامَ ما اعتقد وجوبه مقامَ الواجب الواقعي غيرُ ممتنع.

نعم، قد يوجب إتيانُ غيرِ الواجب فواتَ الواجب فيحرم، بناءً علىٰ دلالة الأمر بالشيء علىٰ النهي عن الضدّ، كما في آخر الوقت، حيث يستلزم فعلُ التمام فوتَ القصر.

و يردّ هذا الوجهَ: إنّ الظاهر من الأدلّة كونُ المأتي به مأموراً به في حقّه، مثل قوله عليه السلام في الجهر والإخفات: (تَمَّت صَلاتُهُ)[1]، ونحو ذلك.

والمواردُ التي قام فيها غيرُ الواجب مقامَ الواجب تمنعُ عدمَ وجوب البدل، بل الظاهرُ في

من الأمر بالضدين في زمان واحد.

(فإنّ قيام ما اعتقد وجوبه مقام الواجب الواقعي غير ممتنع)، حيث يكون الجاهل المقصّر في المقام نظير الجاهل القاصر، حيث ذهب فيه بعض إلىٰ كون عمله مسقطاً عن الواجب الواقعي مع عدم توجّه أمر إلىٰ ما اعتقده كما في التعليقة، فيقال في المقام:

إذا قام الدليل علىٰ كون الإتمام مسقطاً وكان الأمر بالضدين محالاً، لابدّ من الالتزام بأنّ في الإتمام مصلحة ورجحان ذاتي يكفي في كونه مسقطاً في المقام، وإنْ لم يكن بحدّ يقتضي الأمر به في حقّ المسافر، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي بتصرّف.

(نعم، قد يوجب إتيان غير الواجب فوات الواجب فيحرم، بناءً علىٰ دلالة الأمر بالشيء علىٰ النهي عن الضد، كما في آخر الوقت، حيث يستلزم فعل التمام فوت القصر).

وحاصل استدراكه كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي، هو أنّ كون التمام مسقطاً إنّما يصحّ إذا أتىٰ به قبل ضيق الوقت، وأمّا بعده فلا؛ وذلك لأنّ فعل التمام مضاد لفعل القصر المأمور به واقعاً.

فإذا قلنا بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن الضد كان فعل التمام حراماً باطلاً، فلا يكون مسقطاً، إلّا أنْ يقال: إنّ الأمر بالقصر قد انقطع عن الغافل فلا أمر حال الغفلة وحال الاشتغال بالتمام حتىٰ يكون مقتضياً للنهي عن التمام، فيكون باطلاً غير مسقط.

(ويردّ هذا الوجه: إنّ الظاهر من الأدلّة كون المأتي به مأموراً به في حقّه)، فيبقىٰ إشكال الأمر بالضدين علىٰ حاله.

---

(١) الفقيه ١: ٢٢٧/١٠٠٣. الوسائل ٦: ٨٦، أبواب القراءة في الصلاة، ب٢٦، ح١.

تلك الموارد سقوطُ الأمر الواقعي وثبوتُ الأمر بالبدل، فتأمّل.

والثالث: بما ذكره كاشف الغطاء ﷺ من أنّ التكليفَ بالإتمام مرتّب علىٰ معصية الشارع بترك القصر، فقد كلّفه بالقصر والإتمام علىٰ تقدير معصية في التكليف بالقصر.

(والموارد التي قام فيها غير الواجب مقام الواجب) كالمركّب الفاقد للجزء في موارد ترك الجزء سهواً مقام الواجب وهو المركّب الواجد للجزء، حيث يكون قيام غير الواجب مقام الواجب علىٰ نحو البدليّة، فيسقط الواجب الواقعي بعد الإتيان ببدله المأمور به.

(فتأمّل) لعلّه إشارة إلىٰ عدم إمكان البدليّة في المقام؛ لأنّ الغافل غير قابل للخطاب أصلاً لا بالبدل ولا بالمبدل، فالحكم بكفاية ما أتىٰ به الغافل لا يكون إلّا من باب مجرّد إسقاط الإعادة والقضاء.

أو هو إشارة إلىٰ منع تعلّق الأمر بالبدل في كلّ مورد؛ لأنّ الفعل الاضطراري قد يسقط عن الواجب، بل فعل الغير ـ أيضاً ـ قد يسقط عنه، كما إذا وجب غسل الثوب للصلاة فألقته الريح في الماء وانغسل بنفسه، كما في الأوثق.

أو إشارة إلىٰ أنّ مسقط الواجب قد لا يكون مأموراً به، كالسفر المباح المسقط لوجوب الصوم مع عدم الأمر به قطعاً.

وكيف كان، فقد أشار المصنّف ﷺ إلىٰ الأمر الثالث في دفع الإشكال المذكور بقوله:

(والثالث: بما ذكره كاشف الغطاء ﷺ من أنّ التكليف بالإتمام مرتّب علىٰ معصية الشارع بترك القصر).

وملخّص تقريب الترتّب أنّ وجوب كلّ من القصر والإتمام غير جائز إذا كان علىٰ نحو التقارن، بأنْ يكون الأمر بهما في مرتبة واحدة؛ لأنّ الأمر بالضدين في آن واحد ومرتبة واحدة محال.

وأمّا إذا كان علىٰ نحو الترتّب، بأنْ كان التكليف بالإتمام مترتّباً علىٰ ترك الأمر بالقصر، بمعنىٰ أنّ المكلّف يكون مأموراً أوّلاً بالقصر ثمّ بالتمام علىٰ تقدير عصيانه للأمر بالقصر، بأنْ يقول الشارع مثلاً: قصّر وإنْ عصيت فأتمم، فلا مانع منه، إذ لا يمتنع عند العقل أنْ يقول المولىٰ لعبده: أوجبت عليك الكون علىٰ سطح الدار، ولكن لو خالفته بالعصيان، فأوجبت عليك الكون في الغرفة الفلانيّة.

وسلك هذا الطريقَ في مسألة الضد في تصحيح فعل غير الأهمّ من الواجبين المضيّقين، إذا ترك المكلّفُ الامتثالَ بالأهمّ.

ويردّه: إنّا لا نعقل الترتّب في المقامين.

وإنّما يُعقَلُ ذلك فيما إذا حدث التكليف الثاني بعد تحقّق معصية الأوّل، كمَنْ عصىٰ بترك الصلاة مع الطهارة المائيّة، فكلّف لضيق الوقت بالترابيّة.

(**وسلك هذا الطريق في مسألة الضد**) في ردّ من قال: بأنّ الأمر بالمضيّق كأزل النجاسة عن المسجد، يدلّ علىٰ النهي عن الضد الموسّع كالصلاة، فتبطل حينئذ صلاة تارك الإزالة.

*وحاصل ردّ كاشف الغطاء*ﷺ علىٰ هذا القائل: إنّ حرمة الضد علىٰ تقدير دلالة الأمر بالشيء علىٰ النهي عنه مشروطة بعدم عزم المكلّف علىٰ عصيان الأمر بالمضيّق، وأمّا معه فلا يكون الموسّع منهيّاً عنه حتىٰ يكون حراماً باطلاً، بل يكون مأموراً به علىٰ نحو الترتّب، فكأنّه قال الشارع: أزل النجاسة وإنْ عصيت فصلّ.

وهكذا قال في تصحيح فعل غير الأهمّ من الواجبين المضيّقين إذا ترك المكلّف الأهمّ من باب الترتّب، ردّاً لما قيل ببطلان فعل غير الأهمّ من أنّ العقل يحكم مستقلّاً في تزاحم المضيّقين كصلاة العصر المضيّق مع صلاة الكسوف بتقديم الأهمّ فيحرم ضده، فتبطل صلاة الكسوف مكان العصر، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي بتصرّف.

(**ويردّه: إنّا لا نعقل الترتّب في المقامين**)، أي: مسألتي القصر والجهر، ومسألتي الضد والتزاحم؛ لأنّه إذا تعلّق الأمر بالثاني حين العزم علىٰ معصية الأوّل فالأمر بالأوّل باق حينئذ، إذ بمجرّد العزم علىٰ المعصية لا ينقطع الأمر، فيبقىٰ محذور الأمر بالضدين علىٰ حاله. هذا مضافاً إلىٰ إيراد آخر مختصّ بما نحن فيه:

وهو أنّ الترتّب العزمي علىٰ فرض كفايته غير جار هنا، ضرورة عدم قابليّة الغافل للخطاب، فكيف يقال: أيّها الغافل المقصّر إذا عزمت العصيان بترك القصر فأتمم؟

(**وإنّما يعقل ذلك**) الترتّب (**فيما إذا حدث التكليف الثاني**) لا بمجرّد العزم علىٰ معصية الأوّل، بل (**بعد تحقّق معصية الأوّل، كمَنْ عصىٰ بترك الصلاة مع الطهارة المائيّة، فكُلِّف لضيق الوقت بالترابيّة**)، إذ لا يلزم حينئذ منه الأمر بالضدين في آن واحد، فلذا وقع في الشرع بلا خلاف. هذا وقد اكتفينا بما أفاده الأُستاذ الاعتمادي وقد أجاد فيما أفاده، ومَنْ

الثالث: إنّ وجوبَ الفحص إنّما هو في إجراء الأصل في الشبهة الحكميّة الناشئة من عدم النصّ، أو إجمال بعض ألفاظه، أو تعارض النصوص.

أمّا إجراءُ الأصل في الشبهة الموضوعيّة: فإنْ كانت الشبهةُ في التحريم، فلا إشكال ولا خلاف ظاهراً في عدم وجوب الفحص، ويدلّ عليه إطلاقُ الأخبار.

مثل قوله عليه السلام: (كلُّ شيء لك حلالٌ حتىٰ تعلَمَ)[1] وقوله: (حتىٰ يَستبينَ لك غيرُ هذا أو تقومَ

يُريد التفصيل في مسألة الترتّب فعليه بالكتب المبسوطة.

(الثالث :إنّ وجوب الفحص إنّما هو في إجراء الأصل في الشبهة الحكميّة الناشئة من عدم النصّ، أو إجمال بعض ألفاظه، أو تعارض النصوص).

(أمّا إجراء الأصل في الشبهة الموضوعيّة: فإنْ كانت الشبهة في التحريم، فلا إشكال ولا خلاف ظاهراً في عدم وجوب الفحص، ويدلّ عليه إطلاق الأخبار).

وقد تقدّم من المصنّف رحمه الله في أوّل مسألة اشتراط الفحص في العمل بالبراءة التصريح بعدم اشتراط الفحص في العمل بها في الشبهة الموضوعيّة، حيث قال: (وأمّا البراءة فإنْ كان الشكّ للرجوع إليها من جهة الشبهة في الموضوع، فقد تقدّم أنّها غير مشروطة بالفحص عن الدليل المزيل لها).

فحينئذ يكون ما ذكره في المقام من البحث عن اشتراط الفحص في الشبهة الموضوعيّة في العمل بالبراءة ينافي ما تقدّم منه من التصريح بعدم الاشتراط في الشبهة الموضوعيّة، إلّا أنْ يقال: إنّ مقصوده من عدم اشتراط الفحص في الشبهة الموضوعيّة هو عدم اشتراط الفحص في العمل بالبراءة في الشبهة الموضوعيّة إذا كانت تحريميّة، والمقصود في المقام هي الشبهة الموضوعيّة الوجوبيّة، وقد وقع النزاع في اشتراط الفحص في العمل بالبراءة في الشبهة الموضوعيّة الوجوبيّة كالشبهة الحكميّة، وإنْ كان الحقّ عند المصنّف رحمه الله عدم الاشتراط فيها أيضاً، أي: كالشبهة الموضوعيّة التحريميّة.

وكيف كان، فلا خلاف ظاهراً في عدم وجوب الفحص في الشبهة الموضوعيّة التحريميّة، ويدلّ علىٰ عدم وجوب الفحص إطلاق الأخبار.

---

(١) الكافي ٥: ٣١٣/٤٠. الوسائل ١٧: ٨٩، أبواب ما يكتسب به، ب ٤، ح ٤.

به البيّنة)[1]، وقوله: (حتىٰ يجيئك شاهدان يشهدان أنّ فيه الميتةَ)[2]، وغير ذلك ، السالم عمّا يصلح لتقييدها.

وإنْ كانت الشبهةُ وجوبيّة، فمقتضىٰ أدلّة البراءة حتىٰ العقل كبعض كلمات العلماء عدمُ وجوب الفحص أيضاً، وهو مقتضىٰ حكم العقلاء في بعض الموارد، مثل قول المولىٰ لعبده: «أكرم العلماء أو المؤمنين»، فإنّه لا يجب الفحصُ في المشكوك حالةُ في المثالين.

(مثل قوله عليه السلام: (كلّ شيء لك حلال حتّىٰ تعلم)) تحريمه من دون فحص (وقوله عليه السلام: (حتىٰ يستبين لك غير هذا))، أي: تظهر حرمتها بقيام دليل من الخارج بلا تفحّص واستكشاف.

لأنّ قوله: (حتىٰ يستبين) ظاهر في حصول الاستبانة من الخارج من دون فحص، وإنْ لم يكن ظاهراً في ذلك فالإطلاق كاف، لأنّ الحكم بالحلّ لم يقيّد بكونه بعد الفحص.

هذا مضافاً إلىٰ التصريح بنفي وجوب السؤال في بعض الأخبار، بل في بعضها ذمّ الفحص والسؤال كقوله عليه السلام: (وأنّه ليس عليكم المسألة وأنّ الخوارج ضيّقوا علىٰ أنفسهم فضيّق الله عليهم)[3] وقوله عليه السلام: (لم سئلت) وقد تقدّمت هذه الأخبار في باب البراءة.

فحينئذ يكون ما تقدّم من الأدلّة القائمة علىٰ وجوب الفحص مختصّاً بالشبهة الحكميّة. هذا تمام الكلام في الشبهة الموضوعيّة التحريميّة.

وأمّا الشبهة الموضوعيّة الوجوبيّة، فقد أشار إليها المصنّف رحمه الله بقوله:

(**وإنْ كانت الشبهة وجوبيّة، فمقتضى أدلّة البراءة حتىٰ العقل كبعض كلمات العلماء عدم وجوب الفحص أيضاً**).

ثمّ إنّ الوجه في عدم حكم العقل بوجوب الفحص في الرجوع إلىٰ البراءة في الشبهات الموضوعيّة، هو أنّ مجرّد تعلّق الخطاب بالموضوع الكلّي مع الشكّ في صدقه علىٰ بعض الأُمور الخارجيّة لا يجدي في وجوب الفحص عقلاً، بل العقل يحكم مستقلّاً بجواز الأخذ بالبراءة بلا فحص مع الشكّ، وكذلك لا يجب الفحص عند العقلاء في بعض الموارد

---

(١) الكافي ٥: ٣١٣/٤٠. الوسائل ١٧: ٨٩، أبواب ما يكتسب به، ب ٤، ح ٤.

(٢) الكافي ٦: ٣٣٩/٢. الوسائل ٢٥: ١١٨، أبواب الأطعمة المباحة، ب ٦١، ح ٢.

(٣) التهذيب ٢: ٣٦٨/١٥٢٩. الوسائل ٤: ٤٥٦، أبواب لباس المصلّي، ب ٥٥، ح ١، مع اختلاف يسير فيهما.

إلّا أنّه قد يتراءىٰ أنّ بناء العقلاء في بعض الموارد علىٰ الفحص والاحتياط، كما إذا أمر المولىٰ بإحضار علماء البلد أو أطبّائها، أو إضافتهم، أو إعطاء كلّ واحد منهم ديناراً، فإنّه قد يدّعي أنّ بناءهم علىٰ الفحص عن أُولئك وعدم الاقتصار علىٰ المعلوم ابتداءً مع احتمال وجود غيرهم في البلد.

قال في المعالم ـ في مقام الاستدلال علىٰ وجوب التبيّن في خبر مجهول الحال بآية التثبّت في خبر الفاسق ـ: «إنّ وجوبَ التثبّت فيها متعلّق بنفس الوصف، لا بما تقدّم العلم به منه. ومقتضىٰ ذلك إرادةُ الفحص والبحث عن حصوله وعدمه. ألا ترىٰ أنّ قول القائل:

المذكورة في المتن، فراجع.

(إلّا أنّه قد يتراءىٰ أنّ بناء العقلاء في بعض الموارد علىٰ الفحص والاحتياط، كما إذا أمر المولىٰ بإحضار علماء البلد أو أطبائها، أو إضافتهم، أو إعطاء كلّ واحد منهم ديناراً، فإنّه قد يدّعي أنّ بناءهم علىٰ الفحص عن أُولئك وعدم الاقتصار علىٰ المعلوم ابتداءً مع احتمال غيرهم في البلد)، فلا يجوز للعبد الاكتفاء بالمعلومين، بل يجب عليه الفحص عن غيرهم، وذلك لأنّ الحكم بالإحضار أو الضيافة أو الإعطاء تعلّق بكلّ مَنْ هو عالم واقعاً فعلاً لا بمن عُلم كونه عالماً سابقاً، كما يظهر ذلك من صاحب المعالم والمحقّق القمّي ﷺ، حيث يظهر منهما وجوب الفحص في الشبهات الموضوعيّة الوجوبيّة أيضاً.

(قال في المعالم ـ في مقام الاستدلال علىٰ وجوب التبيّن في خبر مجهول الحال بآية التثبّت في خبر الفاسق ـ: إنّ وجوب التثبّت فيها متعلّق بنفس الوصف).

أي: وجوب التبيّن والتثبّت في الآية المباركة قد تعلّق بالفاسق الواقعي، لا بمَنْ عُلم كونه فاسقاً، فيجب حينئذ التبيّن في خبر كلّ مَنْ يحتمل أنْ يكون فاسقاً، ولا يختصّ بالفاسق المعلوم فسقه عند المكلّف قبل مجيئه بالخبر.

فكما تعلّق الحكم بوجوب التبيّن في مورد الآية بالفاسق الواقعي فيجب التبيّن في خبر كلّ من يحتمل أنْ يكون فاسقاً في الواقع، كذلك تعلّق الحكم في المثال المذكور في المتن بكلّ من يكون عالماً أو طبيباً في الواقع فيجب الفحص عنه، ولا يجوز الاكتفاء بالمعلومَين المعروفين.

(ومتقتضىٰ ذلك إرادةُ الفحص والبحث) فيما إذا كان المخبر مجهول الحال عن حصول

«أعطِ كلّ بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلاً درهماً»، يقتضي إرادة السؤال والفحص عمّن جمع الوصفين، لا الاقتصار علىٰ من سبق العلمُ باجتماعهما فيه؟». انتهىٰ.

وأيّد ذلك المحقّق القمّي في القوانين بـ«أنّ الواجباتِ المشروطةَ بوجود شيء إنّما يتوقف وجوبُها علىٰ وجود الشرط لا علىٰ العلم بوجوده.

فبالنسبة إلىٰ العلم مطلق لا مشروط، مثل أنّ مَنْ شكّ في كون ماله بمقدار استطاعة الحجّ، لعدم علمه بمقدار المال، لا يمكنه أنْ يقول: إنّي لا أعلم أنّي مستطيع ولا يجب عليّ شيء، بل يجب عليه محاسبةُ ماله ليعلمَ أنّه واجدٌ للاستطاعة أو فاقد لها، نعم لو شكّ بعد المحاسبة في أنّ هذا المال هل يكفيه في الاستطاعة أم لا؟ فالأصلُ عدم الوجوب حينئذٍ»، ثمّ ذكر المثال المذكور في المعالم بالتقريب المتقدّم عنه.

الوصف وعدمه، فإنْ ظهر كونه عادلاً يقبل خبره من دون التبيّن عن كونه صادقاً أوّلاً، وإنْ ظهر كونه فاسقاً فيجب التبيّن في خبره عن الصدق والكذب، فيقبل علىٰ الأوّل ويردّ علىٰ الثاني، وهكذا يجب التبيّن في خبر من علم فسقه. هذا تمام الكلام فيما أفاده صاحب المعالم حيث يستفاد منه وجوب الفحص عند اشتباه الموضوع.

ثمّ أشار إلىٰ تأييد المحقّق القمّي وجوب الفحص عند اشتباه الموضوع بقوله:

(وأيّد ذلك المحقّق القمّي في القوانين: بأنّ الواجباتِ المشروطة بوجود شيء)، كوجوب الحج حيث يكون مشروطاً بالاستطاعة (إنّما يتوقّف وجوبها)، أي: الواجبات المشروطة (علىٰ وجود الشرط) كالاستطاعة واقعاً (لا علىٰ العلم بوجوده).

(فبالنسبة إلىٰ العلم مطلق لا مشروط، مثل أنّ مَنْ شكّ في كون ماله بمقدار استطاعة الحجّ، لعدم علمه بمقدار المال، لا يمكنه أنْ يقول: إنّي لا أعلم أنّي مستطيع ولا يجب عليّ شيء)؛ وذلك لأنّ وجوب الحج بالنسبة إلىٰ العلم مطلق، بمعنىٰ عدم توقفه علىٰ العلم بالاستطاعة حتىٰ يحكم بعدمه عند عدم العلم بها، فيقال: إنّ المكلّف الذي لا يعلم بالاستطاعة فلايجب عليه الحج، بل أنّه مشروط بالاستطاعة واقعاً، فيجب علىٰ المكلّف حينئذ الفحص وبحسب ما عنده من الأموال (ليعلمَ أنّه واجدٌ للاستطاعة أو فاقد لها، نعم لو شكّ بعد المحاسبة في أنّ هذا المال هل يكفيه في الاستطاعة أم لا؟ فالأصلُ عدم الوجوب حينئذٍ).

وأمّا كلماتُ الفقهاء فمختلفةٌ في فروع هذه المسألة، فقد أفتىٰ جماعةٌ منهم، كالشيخ والفاضلين وغيرهم، بأنّه لو كان له فضّة مغشوشة بغيرها وعلم بلوغَ الخالص نصاباً وشكّ في مقداره وجب التصفيةُ، ليحصل العلم بالمقدار، أو الاحتياط بمقدار ما تيقّن معه البراءة.

نعم، استشكل في التحرير في وجوب ذلك، وصرّح غيرُ واحد من هؤلاء ـ مع عدم العلم ببلوغ الخالص النصاب ـ بأنّه لا يجب التصفيةُ، والفرقُ بين المسألتين مفقودٌ.

قال الأُستاذ الاعتمادي في المقام: «لا يخفىٰ أنّ الشكّ في مقدار المال والشكّ في كفاية هذا المقدار كلاهما من الشبهة الموضوعيّة، ولا وجه لوجوب الفحص في الأوّل دون الثاني.

ويمكن أنْ يقال بالفرق بينهما بأنّ الشكّ في الأوّل يكون قبل الفحص فلا يجوز فيه الرجوع إلىٰ الأصل، وإنّ الشكّ في الثاني يكون بعد الفحص فيجوز فيه الرجوع إلىٰ الأصل. وكيف كان، فالمستفاد من المحقّق القمّي هو وجوب الفحص في الشبهة الموضوعيّة الوجوبية». انتهىٰ.

(وأمّا كلماتُ الفقهاء فمختلفةٌ في فروع هذه المسألة، فقد أفتىٰ جماعةٌ منهم، كالشيخ والفاضلين وغيرهم، بأنّه لو كان له فضّة مغشوشة) ـ أي: ممزوجة ـ (بغيرها وعلم بلوغَ الخالص نصاباً)، أي: النصاب الأوّل مثلاً (وشكّ في مقداره) بأنّه هل بلغ النصاب الثاني أم لا؟ (وجب التصفيةُ) لو كان طريق العلم منحصراً بها، (ليحصل العلم بالمقدار، أو الاحتياط) بإخراج (ما تيقّن معه البراءة. نعم، استشكل في التحرير في وجوب ذلك)، أي: الفحص أو الاحتياط واحتمل كفاية إخراج متيقّن الوجوب، كما في شرح الاعتمادي.

(وصرّح غيرُ واحد من هؤلاء ـ مع عدم العلم ببلوغ الخالص النصاب ـ بأنّه لا يجب التصفيةُ، والفرق بين المسألتين)، وهما:

أوّلاً: العلم ببلوغ الخالص النصاب والشكّ في مقداره.

وثانياً: عدم العلم ببلوغ الخالص النصاب أصلاً.

(مفقودٌ)؛ لكون كلّ واحد منهما شبهة وجوبيّة، فكيف حكموا بوجوب الفحص بالتصفية في المسألة الأُولىٰ وهي: ما إذا علم بلوغ الخالص النصاب، وعدم وجوبه في الثانية وهي: ما إذا لم يعلم ببلوغ الخالص مقدار النصاب؟!

إلّا ما ربّما يتوهّم من أنّ العلمَ بالتكليف ثابتٌ مع العلم ببلوغ النصاب، بخلاف ما لم يعلم به.

وفيه: إنّ العلم بالنصاب لا يوجب الاحتياط مع القدر المتيقّن ودوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، مع كون الزائد علىٰ تقدير وجوبه تكليفاً مستقلاً.

ألا ترىٰ أنّه لو علم بالدَين وشكّ في قدره، لم يوجب ذلك الاحتياطَ والفحصَ، مع أنّه لو كان هذا المقدار يمنعُ من إجراء البراءة قبل الفحص لمنعَ منها بعده، إذ العلم الإجمالي لا يجوز معه الرجوع إلىٰ البراءة ولو بعد الفحص؟.

وبالجملة، إنّه لا فرق بين المسألتين (إلّا ما ربّما يتوهّم من أنّ العلم بالتكليف ثابتٌ) إجمالاً (مع العلم ببلوغ النصاب، بخلاف ما لم يعلم به).

فالشكّ في المسألة الأُولىٰ مع العلم بأصل التكليف شكّ في المكلّف به فيجب فيه الفحص والاحتياط، بخلاف الشكّ في المسألة الثانية حيث يكون في أصل التكليف، ولا يجب فيه الفحص ولا الاحتياط.

(وفيه: إنّ العلم بالنصاب لا يوجب الاحتياط مع القدر المتيقّن)، لما تقدّم في دوران الواجب بين الأقلّ والأكثر من عدم وجوب الاحتياط فيما إذا كان الأقلّ والأكثر ارتباطيّين، فضلاً عن كونهما استقلاليّين.

وما نحن فيه من قبيل الثاني؛ لأنّ وجوب الزكاة في النصاب الأوّل تكليف مستقل وفي النصاب الثاني كذلك، فالواجب هنا مردّد بين الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين، والعلم الإجمالي في الأقلّ والأكثر الاستقلالي ينحلّ إلىٰ علم تفصيلي بالنسبة إلىٰ وجوب زكاة النصاب الأوّل وشكّ بدوي بالنسبة إلىٰ وجوب زكاة النصاب الثاني، فيجري فيه أصل البراءة من دون فرق بين الشكّ في المسألة الأُولىٰ وبين الشكّ في أصل النصاب في المسألة الثانية، حيث إنّ الشكّ فيهما شكّ في أصل التكليف، والشبهة فيهما موضوعيّة وجوبيّة.

(ألا ترىٰ أنّه لو علم بالدَين وشكّ في قدره، لم يوجب ذلك الاحتياط والفحص)، بل يُرجع إلىٰ أصل البراءة بالنسبة إلىٰ الزائد، (مع أنّه لو كان هذا المقدار يمنع ... إلىٰ آخره).

يعني: إنّ العلم بالتكليف مع الشكّ في مقدار المكلّف به وتردّد الأمر فيه بين الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين إنْ كان مانعاً عن أصالة البراءة قبل الفحص كان مانعاً من إجرائها بعده

و قال في التحرير في باب نصاب الغلّات: «ولو شكّ في البلوغ، ولا مكيالَ هنا ولا ميزانَ، ولم يوجد، سقط الوجوبُ دون الاستحباب». انتهىٰ، وظاهره جريان الأصل مع تعذّر الفحص وتحصيل العلم.

وبالجملة: فما ذكروه من إيجاب تحصيل العلم بالواقع مع التمكّن في بعض أفراد الاشتباه في الموضوع مشكلٌ، وأشكلُ منه فرقهُم بين الموارد، مع ما تقرّر عندهم من أصالة نفي الزائد عند دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر.

وأمّا ما ذكره ـ صاحب المعالم‏ﷺ وتبعه عليه المحقّق القمّي‏ﷺ ـ من تقريب الاستدلال بآية التثبّت علىٰ ردّ خبر مجهول الحال من جهة اقتضاء تعلّق الأمر بالموضوع الواقعي المقتضي وجوبَ الفحص عن مصاديقه، وعدم الاقتصار علىٰ القدر المعلوم، فلا يخفىٰ ما فيه،

أيضاً، إذ الفحص لا يزيل العلم الإجمالي، فمع عدم تبيّن الحال بعد الفحص لابدّ من العمل بالاحتياط دون البراءة لوجود المانع وهو العلم الإجمالي بالفرض، كما في الأوثق.

(وقال في التحرير في باب نصاب الغلّات: «ولو شكّ في البلوغ، ولا مكيالَ هنا ولا ميزانَ، ولم يوجد، سقط الوجوب دون الاستحباب». انتهىٰ، وظاهره جريان الأصل) في الشبهة الموضوعيّة الوجوبيّة (مع تعذّر الفحص) وتعذّر تحصيل العلم لا مع التمكّن، كما في شرح الاعتمادي.

(وبالجملة: فما ذكروه من إيجاب تحصيل العلم بالواقع مع التمكّن في بعض أفراد الاشتباه في الموضوع)، كالشكّ في الاستطاعة في كلام صاحب القوانين‏ﷺ والشكّ في الزائد عن النصاب الأوّل، أو في أصل النصاب في باب نصاب الغلّات (مشكلٌ، وأشكلُ منه فَرقهُم بين الموارد)، كالشكّ في أصل نصاب الفضة فلا يجب الفحص، والشكّ في النصاب الزائد فيجب كما في شرح الأستاذ الاعتمادي.

(مع ما تقرّر عندهم من أصالة نفي الزائد عند دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر) حيث يكون مقتضاه هو الرجوع إلىٰ البراءة في الشكّ في النصاب الزائد، لا الاحتياط ووجوب الفحص.

(وأمّا ما ذكره ـ صاحب المعالم‏ﷺ، وتبعه عليه المحقّق القمّي‏ﷺ ـ من تقريب الاستدلال بآية التثبّت علىٰ ردّ خبر مجهول الحال من جهة اقتضاء تعلّق الأمر بالموضوع الواقعي

لأنّ ردّ خبر مجهول الحال ليس مبنيّاً علىٰ وجوب الفحص عند الشكّ، وإلّا لجاز الأخذ به، ولم يجب التبيّن فيه بعد الفحص واليأس عن العلم بحاله.

كما لا يجب الإعطاء في المثال المذكور بعد الفحص عن حال المشكوك وعدم العلم باجتماع الوصفين فيه، بل وجهُ ردّه قبل الفحص وبعده أنّ وجوب التبيّن شرطي، ومـرجـعه إلىٰ

المقتضي وجوبَ الفحص عن مصاديقه، وعدم الاقتصار علىٰ القدر المعلوم، فلا يخفىٰ ما فيه، لأنّ ردّ خبر مجهول الحال ليس مبنيّاً علىٰ وجوب الفحص عند الشكّ، وإلّا لجاز الأخذ به، ولم يجب التبيّن فيه بعد الفحص واليأس عن العلم بحاله).

وحاصل الإشكال في كلام صاحب المعالم ﷺ يتّضح بعد ذكر مقدّمة وهي:

إنّ ردّ خبر مجهول الحال يمكن أنْ يكون مبنيّاً علىٰ وجوب الفحص، كما تخيّله صاحب المعالم ﷺ، بمعنىٰ أنّ وجوب التبيّن في الآية قد تعلّق بالفاسق الواقعي، فيجب التبيّن في خبر كلّ من يحتمل أنْ يكون فاسقاً.

ومقتضىٰ ذلك، ردّ خبر مجهول الحال قبل الفحص والبحث عن حاله، فيكون ردّ خبره من جهة وجوب الفحص.

ويمكن أنْ يكون ردّ خبره من جهة إحراز الموضوع؛ لأنّ موضوع قبول خبر المخبر وجواز العمل به هو عدالة المخبر، ولا يجوز العمل بخبر غير العادل إلّا بعد التبيّن وظهور كون المخبر عادلاً أو كون خبره صادقاً، ثمّ إنّ وجوب التبيّن علىٰ الأوّل نفسي وعلىٰ الثاني شرطي، كما ستعرف.

وبعد هذه المقدّمة يتّضح لك أنّ ما يظهر من صاحب المعالم ﷺ من وجوب الفحص في الشبهة الموضوعيّة الوجوبيّة مبني علىٰ الاحتمال الأوّل، وهو باطل؛ لأنّ ردّ خبر مجهول الحال ليس مبنيّاً علىٰ وجوب الفحص، إذ لو كان ردّه وعدم جواز العمل به مبنيّاً علىٰ وجوب الفحص كان لازمه جواز الأخذ به بعد الفحص من دون تبيّن، فيرتفع وجوب التبيّن بعد الفحص، ولا يجب.

(كما لا يجب الإعطاء في المثال المذكور بعد الفحص عن حال المشكوك وعدم العلم باجتماع الوصفين)، أي: البلوغ والرشد (فيه)؛ لأنّ التكليف بالإعطاء كان مبنيّاً علىٰ وجوب الفحص وتحصيل العلم باجتماع الوصفين في المعطىٰ له، فكما يرتفع التكليف بالإعطاء،

اشتراط قبول الخبر في نفسه من دون اشتراط التبيّن فيه بعدالة المخبر، فإذا شكّ في عدالته شكّ في قبول خبره في نفسه، والمرجع في هذا الشكّ والمتعيّن فيه عدم القبول، لأنّ عدم العلم بحجيّة شيء كافٍ في عدم حجيّته.

ثمّ الذي يمكن أنْ يقال في وجوب الفحص: إنّه إذا كان العلم بالموضوع المنوط به التكليف يتوقفُ كثيراً علىٰ الفحص، بحيث لو أُهمل الفحص لزم الوقوع في مخالفة التكليف كثيراً، تعيّن هنا بحكم العقلاء اعتبارُ الفحص ثمّ العملُ بالبراءة، كبعض الأمثلة المتقدّمة. فإنّ إضافة جميع علماء البلد أو أطبّائهم لا يمكن للشخص الجاهل إلّا بالفحص، فإذا حصّل العلمَ ببعض، واقتصر علىٰ ذلك، نافياً لوجوب إضافة من عداه بأصالة البراءة من غير تفحّص زائد علىٰ ما حصّل به المعلومين عُدَّ مستحقاً للعقاب والملامة عند انكشاف ترك إضافة مَنْ يتمكّن مِنْ تحصيل العلم به بفحص زائد.

كذلك يرتفع التكليف بوجوب التبيّن بعد الفحص واليأس، والحال أنّ الأمر ليس كذلك، بل التبيّن واجب مطلقاً، أي: قبل الفحص وبعده.

ومن هنا يعلم أنّ ردّ خبر مجهول الحال ووجوب التبيّن فيه ليس مبنيّاً علىٰ وجوب الفحص حتىٰ يقال بوجوب الفحص في الشبهة الموضوعيّة، كما قال به صاحب المعالم، بل ردّ خبر مجهول الحال يكون من جهة إحراز الموضوع.

حيث إنّ وجوب التبيّن في خبر الفاسق وجوباً شرطياً لا نفسياً، بمعنىٰ أنّ التبيّن شرط لقبول خبر الفاسق والعمل به بعد كشف كونه صادقاً بالتبيّن، وفي المقابل خبر العادل ليس مشروطاً بالتبيّن، بل يُقبل ويعمل به من دون تبيّن أصلاً.

فحينئذ يكون الاستدلال بآية النبأ علىٰ وجوب التبيّن في خبر الفاسق وردّ خبر مجهول الحال أجنبياً عن وجوب الفحص في الشبهة الموضوعيّة الوجوبيّة أصلاً.

(ثمّ الذي يمكن أنْ يقال في وجوب الفحص: إنّه إذا كان العلم بالموضوع المنوط به التكليف يتوقفُ كثيراً علىٰ الفحص، بحيث لو أُهمل الفحص لزم الوقوع في مخالفة التكليف كثيراً، تعيّن هنا بحكم العقلاء اعتبار الفحص ثمّ العملُ بالبراءة)، فيجب الفحص في الشبهات الموضوعيّة التي لو أُهمل الفحص فيها لوقع المكلّف في مخالفة التكليف كثيراً، إلّا أنّ ما ذكره المصنّف منقوض بقاعدة الطهارة، حيث إنّ عدم الفحص فيها إجماعي

ومن هنا يمكن أنْ يقال في مثال الحجّ المتقدّم: إنّ العلم بالاستطاعة في أوّل أزمنة حصولها يتوقف غالباً علىٰ المحاسبة، فلو بني الأمر علىٰ تركها ونفي وجوب الحجّ بأصالة البراءة لزم تأخير الحجّ عن أوّل سنة الاستطاعة بالنسبة إلىٰ كثير من الأشخاص، لكنّ الشأن في صدق هذه الدعوىٰ.

وأمّا ما استند إليه المحقّق المتقدّم ـ من أنّ الواجبات المشروطة يتوقف وجوبها علىٰ وجود الشرط لا العلم بوجوده ـ ففيه: أنّه مسلّم، ولا يجدي، لأنّ الشكّ في وجود الشرط يوجب الشكّ في وجوب المشروط وثبوت التكليف، والأصل عدمه.

غايةُ الأمر الفرقُ بين اشتراط التكليف بوجود الشيء واشتراطه بالعلم به، إذ مع عدم العلم في الصورة الثانية نقطع بانتفاء التكليف من دون حاجة إلىٰ الأصل، وفي الصورة الأُولىٰ يشكّ فيه، فينفىٰ بالأصل.

مع استلزامه الوقوع في مخالفة التكليف كثيراً، كما في التعليقة.

(ومن هنا يمكن أنْ يقال في مثال الحج المتقدّم: إنّ العلم بالاستطاعة في أوّل أزمنة حصولها يتوقف غالباً علىٰ المحاسبة، فلو بني الأمر علىٰ تركها ونفي وجوب الحجّ بأصالة البراءة لزم تأخير الحجّ عن أوّل سنة الاستطاعة بالنسبة إلىٰ كثير من الأشخاص)، فيجب الفحص بمحاسبة الأموال لئلا يلزم تأخير الحج عن أوّل سنة الاستطاعة.

(لكنّ الشأن في صدق هذه الدعوىٰ)، أي: غلبة خفاء الاستطاعة، لأنّ الغالب حصول العلم بها وجوداً أو عدماً من دون حاجة إلىٰ الفحص بمحاسبة الأموال.

(وأمّا ما استند إليه المحقّق) ـ القمّي ـ (من أنّ الواجبات المشروطة يتوقف وجوبها علىٰ وجود الشرط) واقعاً (لا العلم بوجوده، ففيه: أنّه مسلّم، ولا يجدي) في وجوب الفحص عند الشكّ؛ لأنّ الشرط حينئذ في مسألة الحجّ هو الاستطاعة الواقعيّة، والشكّ فيها يوجب الشكّ في المشروط وهو وجوب الحجّ، ومقتضىٰ الأصل في الشكّ في أصل التكليف هو البراءة، أو مقتضىٰ الأصل هو عدم الشرط المستلزم لعدم المشروط.

(غايةُ الأمر الفرقُ بين اشتراط التكليف بوجود الشيء واشتراطه بالعلم به، إذ مع عدم العلم في الصورة الثانية نقطع بانتفاء التكليف من دون حاجة إلىٰ الأصل، وفي الصورة الأُولىٰ يشكّ، فيه، فينفىٰ بالأصل).

وأمّا الكلام في مقدار الفحص: فملخّصه أنّ حدّ الفحص هو اليأسُ عن وجدان الدليل في ما بأيدينا من الأدلّة.

وحاصل الكلام كما في شرح الاعتمادي: إنّه لا فرق في عدم وجوب الفحص عند الشكّ بين أنْ يكون الحجّ مثلاً مشروطاً بالاستطاعة الواقعيّة، أو بالاستطاعة المعلومة، غاية الأمر أنّه علىٰ الثاني ينتفي التكليف بمجرّد الشكّ في الاستطاعة، وعلىٰ الأوّل يحتاج إحراز عدمها إلىٰ الأصل. هذا تمام الكلام في وجوب الفحص.

وأمّا الكلام في مقدار الفحص، فقد أشار إليه المصنّف‏ﷺ بقوله:

(وأمّا الكلام في مقدار الفحص: فملخّصه: أنّ حدّ الفحص هو اليأس عن وجدان الدليل في ما بأيدينا من الأدلّة) هذا أحد الوجوه في مقدار الفحص.

وثانيها: هو وجوب الانتهاء في الفحص إلىٰ أنْ يحصل العلم بعدم الدليل.

وثالثها: هو جواز الاكتفاء فيه بمطلق الظنّ بعدم الدليل، فلا يجب الفحص إلىٰ أنْ يحصل العلم؛ لأنّ العلم بعدم الدليل في الواقع متعذّر، والعلم بعدمه في الكتب التي يمكن الوصول إليها متعسّر وموجب لتعطيل أكثر الأحكام، فلابدّ من التنزّل حينئذ إلىٰ اعتبار الظنّ.

أو يقال في وجه الاكتفاء بالظنّ بعدم الدليل في مقدار الفحص: إنّه إذا اكتفىٰ في إثبات أصل الأحكام بالظنّ، ففي الفحص عن أدلّتها بطريق أوْلىٰ، غاية الأمر إذا اختلفت مراتب الظنّ قوة وضعفاً لا يجوز العدول من القوي إلىٰ الضعيف عقلاً، كما في الأوثق.

وكيف كان، فقد اختار المصنّف‏ﷺ الوجه الأوّل وهو الفحص حتىٰ يحصل اليأس عن وجدان الدليل فيما بأيدينا من الأدلّة، ولا يكفي فيه مجرّد الظنّ بعدم الدليل، إذ بناءً علىٰ انسداد باب العلم في الأحكام يكون الظنّ بعدم الدليل دليلاً علىٰ نفي الحكم، لا شرطاً لإجراء البراءة.

وبناءً علىٰ انفتاح باب العلم لا دليل علىٰ كفايته في إجراء البراءة، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي، وقد تقدّم عدم اعتبار العلم بعدم الدليل، فالحقّ عند المصنّف‏ﷺ هو اعتبار اليأس عن وجدان الدليل، بل عن وجدان كلّ ما يصلح أنْ يكون دليلاً حتىٰ الظنّ المطلق علىٰ القول به.

ويختلف ذلك باختلاف الأعصار، فإنّ في زماننا هذا إذا ظنّ المجتهدُ بعدم وجود دليل التكليف في الكتب الأربعة وغيرها من الكتب المعتبرة في الحديث التي يسهل تناولها علىٰ نوع أهل العصر، علىٰ وجه صار مأيوساً، كفىٰ ذلك منه في إجراء البراءة.

أمّا عدمُ وجوبِ الزائد، فللزوم الحرج وتعطيل استعلام سائر التكاليف، لأنّ انتهاء الفحص في واقعة إلىٰ حدّ يحصل العلم بعدم وجود دليل التكليف يوجب الحرمان من الاطّلاع علىٰ دليل التكليف في غيرها من الوقائع، فيجبُ فيها إمّا الاحتياط وهو يؤدّي إلىٰ العسر، وإمّا لزومُ التقليد لمن بذل فيها جهده علىٰ وجه علم بعدم دليل التكليف فيها، وجوازه ممنوع، لأنّ هذا المجتهد المتفحّص ربّما يُخطِّئ ذلك المجتهد في كثير من مقدّمات استنباطه للمسألة.

(ويختلف ذلك باختلاف الأعصار)، بل بالنسبة إلىٰ شخص واحد في وقتين، في وقت وجدان الكتب، وفقدانها، كما في التنكابني.

(وأمّا عدمُ وجوبِ الزائد) عن اليأس عن وجدان الدليل وهو العلم بعدم الدليل، فيما بأيدينا من الأدلّة فلأحد وجهين:

الأوّل: عدم المقتضي لتحصيل العلم بعدم الدليل، لأنّ عمدة أدلّة وجوب الفحص هو الإجماع والمتيقّن منه وجوب الفحص لغير الميؤوس، والعقل أيضاً يحكم مستقلّاً بكفاية اليأس، كما تشهد به طريقة العقلاء.

نعم لو تمّ الاستدلال علىٰ وجوب الفحص بالعلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرّمات كما مرّ، فمقتضاه وإنْ كان وجوب الفحص إلىٰ حدّ العلم بعدم الدليل، كما في شرح الاعتمادي، إلّا أنّ هناك مانع عنه أشار إليه ﷺ بقوله:

(فللزوم الحرج ... إلىٰ آخره).

هذا هو الوجه الثاني لعدم وجوب الزائد عن اليأس في حدّ الفحص، وقال المرحوم غلام رضا ﷺ في شرح قول المصنّف ﷺ في المقام ما هذا نصّه:

أقول: إنّ النسبة بين الظنّ واليأس عموم من وجه، لأنّه ربّما كان ظانّاً بعدم الدليل لكنّه ليس بميؤوس عن الظفر به، وأُخرىٰ يرىٰ من نفسه اليأس عن الظفر عليه بعد الفحص في الجملة، لكنّ عدمه لم يأت بمقام الظنّ. إذا عرفت ذلك فنقول:

نعم، لو كانت جميعُ مقدّماته ممّا يرتضيها هذا المجتهد وكان التفاوتُ بينهما أنّه اطّلع علىٰ ما لم يطّلع هذا، أمكنَ أنْ يكون قوله حجّة في حقّه، لكنّ اللازم حينئذٍ أنْ يتفحّص في جميع المسائل إلىٰ حيث يحصل الظنُّ بعدم وجود دليل التكليف، ثمّ الرجوع إلىٰ هذا المجتهد.

فإنْ كان مذهبُه مطابقاً للبراءة كان مؤيّداً لما ظنّه من عدم الدليل، وإنْ كان مذهبُه مخالفاً للبراءة كان شاهدَ عدلٍ علىٰ وجود دليل التكليف، فإنْ لم يحتمل في حقّه الاعتمادُ علىٰ الاستنباطات الحدسيّة أو العقليّة من الأخبار، أُخِذَ بقوله في وجود دليل وجعل فتواه

لعلّ مراده ﷺ أنّ مقتضىٰ ما ذكره من اشتراط الفحص إنّما هو الفحص البالغ حدّ العلم، وإذا تعذّر بهذه المرتبة، كما سيأتي يتعيّن الأخذ بالظنّ لكن لا كلّ ظنّ، بل ما هو أقرب إلىٰ العلم من مراتب الظنّ، وهو ليس إلّا البالغ حدّ الاطمئنان، والمراد باليأس هنا هو هذا. انتهىٰ.

(نعم، لو كانت جميعُ مقدّماته ممّا يرتضيها هذا المجتهد وكان التفاوتُ بينهما أنّه)، أي: المجتهد الأوّل (اطّلع) وعلم بوجود دليل أو عدمه، و(لم يطّلع) المجتهد الثاني عليه (أمكن أنْ يكون قوله حجّة في حقّه).

أي: أمكن الحكم بحجيّة قول المجتهد الأوّل في حقّ المجتهد الثاني من باب الاضطرار، ويحتمل أنْ لا يكون قوله حجّة.

ووجه عدم الحجيّة، هو أنّ اعتبار الفحص إلىٰ حدّ العلم إذا أوجب تعطيل أكثر الأحكام بحيث يعسر الاحتياط فيه، لكان معنىٰ ذلك انسداد باب العلم، ومعه يكون الظنّ حجّة، فلا وجه للتقليد، بل يكتفي بالفحص إلىٰ حدّ اليأس، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(لكنّ اللازم حينئذ أن يتفحّص في جميع المسائل إلىٰ حيث يحصل الظنُّ بعدم وجود دليل التكليف، ثمّ الرجوع إلىٰ هذا المجتهد)؛ لأنّ جواز التقليد بمعنىٰ الرجوع إلىٰ مجتهد آخر إنّما هو من باب الاضطرار، والمتيقّن منه هو صورة حصول الظنّ بعدم الدليل بعد الفحص، كما في الأوثق.

ونكتفي هنا في توضيح كلام المصنّف ﷺ كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي، فنقول:

إنّه إذا رجع المجتهد إلىٰ مجتهد آخر بعد الفحص عن الدليل والظنّ بعدمه (فإنْ كان مذهبهُ مطابقاً للبراءة كان مؤيّداً لما ظنّه من عدم الدليل، وإنْ كان مذهبهُ مخالفاً للبراءة

كروايته. ومن هذا القبيل ما حكاه غيرُ واحد من أنّ القدماء كانوا يعملون برسالة الشيخ أبي الحسن علي بن بابويه عند إعواز النصوص، والتقييدُ بإعواز النصوص مبني علىٰ ترجيح النصّ المنقول بلفظه علىٰ الفتوىٰ التي يحتمل الخطأ في النقل بالمعنىٰ، وإنْ احتمل في حقّه ابتناء فتواه علىٰ الحدس والعقل، لم يكن دليلٌ علىٰ اعتباره في حقّه وتعيّن العملُ بالبراءة.

كان شاهدَ عدلٍ علىٰ وجود دليل التكليف، فإنْ لم يحتمل في حقّه الاعتمادُ علىٰ الاستنباطات الحدسيّة أو العقليّة من الأخبار) كعلي بن بابويه القمّي‌ﷺ حيث كان يفتي بمضمون الخبر من دون اعتماد علىٰ استنباط حكم منه بالحدس والعقل (أُخِذَ بقوله في وجود دليل وجعل فتواه كروايته).

إذ لا يكون أخذ قوله بمعنىٰ حجيّة ما فهمه من الخبر، لعدم حجيّة فهم مجتهد لمجتهد آخر.

(ومن هذا القبيل ما حكاه غيرُ واحد من أنّ القدماء كانوا يعملون برسالة الشيخ أبي الحسن عليّ بن بابويه عند إعواز النصوص، والتقييدُ بإعواز النصوص مبني علىٰ ترجيح النصّ المنقول بلفظه علىٰ الفتوىٰ التي يحتمل الخطأ في النقل بالمعنىٰ)، فلا يجوز الأخذ بالفتوىٰ مع وجود النصّ المنقول باللفظ.

(وإنْ احتمل في حقّه ابتناء فتواه علىٰ الحدس والعقل، لم يكن دليلٌ علىٰ اعتباره في حقّه)، لما عرفت من عدم حجيّة فهم مجتهد لمجتهد آخر، وتعيّن عليه حينئذٍ العمل بالبراءة.

❁ ❁ ❁

تذنيب

ذكر الفاضل التوني لأصل البراءة شروطاً أُخر:

الأوّل: أنْ لا يكون إعمال الأصل موجباً لثبوت حكم شرعي من جهة أُخرىٰ، مثل أنْ يقال في أحد الإناءين المشتبهين:

الأصل عدمُ وجوب الاجتناب عنه، فإنّه يوجبُ الحكمَ بوجوب الاجتناب عن الآخر أو

(تذنيب: ذكر الفاضل التوني لأصل البراءة شروطاً أُخر).

وقد ذكر المصنّف ﷺ شرطين منها:

أحدهما: أنْ لا يكون إجراء أصل البراءة مستلزماً لثبوت حكم إلزامي من جهة أُخرىٰ.

وثانيهما: أنْ لا يكون جريانها موجباً للضرر بمسلم أو مَنْ في حكمه، وسيأتي تفصيلهما في المتن إنْ شاء الله تعالىٰ.

ثمّ يظهر من المثال عدم اختصاصهما بأصل البراءة، بل يجريان في الاستصحاب أيضاً، لأنّ أصل عدم بلوغ الماء كرّاً وأصل عدم تقدّم الكرّيّة يكون من قبيل الاستصحاب، فلا بدّ ـ حينئذ ـ من عدم الفرق بين البراءة، وبين أصل العدم وأصل عدم التقدّم.

وكيف كان، فقد أشار إلىٰ الشرط الأوّل بقوله:

(**الأوّل: أنْ لا يكون إعمال الأصل**) النافي الأعمّ من أصل البراءة، أو أصل عدم الحدوث، أو أصل عدم التقدّم، كما عرفت، (**موجباً لثبوت حكم شرعي من جهة أُخرىٰ**)، فإذا انتفىٰ الشرط المزبور، بأنْ يكون جريان الأصل موجباً لثبوت حكم إلزامي شرعي من جهة أُخرىٰ، كما في الأمثلة المذكورة في المتن، لا يجري الأصل لكونه ـ حينئذ ـ أصلاً مثبتاً، والأصل المثبت ليس بحجّة، وذلك لأنّ مفاد أصالة عدم الحدوث أو أصالة عدم تقدّم الحادث ـ كما في أمثلة المتن ـ ليس إلّا نفي الحدوث أو تقدّمه.

وأمّا إثبات شيء آخر كوجوب الاجتناب عن الإناء الثاني في المثال الأوّل، أو عن الملاقي في المثال الثاني، أو عن الماء في المثال الثالث، فلايمكن إلّا علىٰ القول باعتبار الأصل المثبت، فلا بدّ من نفي الحكم بالأصل كما في الأمثلة المذكورة.

وحينئذ لا يجوز أنْ يقال في المثال الأوّل: (**الأصل عدمُ وجوب الاجتناب عنه، فإنّه**

عدم بلوغ الملاقي للنجاسة كرّاً، أو عدم تقدّم الكرّيّة، حيث يعلم بحدوثها علىٰ ملاقاة النجاسة، فإنّ إعمال الأُصول يوجب الاجتناب عن الإناء الآخر أو الملاقي أو الماء.

أقول: توضيح الكلام في هٰذا المقام:

يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الآخر) فيكون مثبتاً ولا يجوز العمل به، بل يعمل بقاعدة الشبهة المحصورة التي تقتضي وجوب الاحتياط والاجتناب عن كلا الإنائين المشتبهين.

وكذا لايجوز في المثال الثاني أنْ يقال: الأصل (عدم بلوغ الملاقي للنجاسة كرّاً) فيما إذا كان هناك ماء قليل ثمّ زيد عليه مقدار ماء حتىٰ شكّ في كرّيّته، ثمّ لاقىٰ نجساً، لأنّ إجراء أصالة عدم بلوغ الكرّيّة موجب لوجوب الاجتناب، فيكون مثبتاً ولايجوز العمل به، بل تجري أصالة الطهارة كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي، وهكذا تجري أصالة الطهارة في المثال الثالث. هذا تمام الكلام في بيان وجه الشرط الأوّل.

(أقول: توضيح الكلام في هذا المقام).

من هنا يبدأ المصنّف﴿ في ذكر قسمين من أقسام ترتّب الحكم الإلزامي من جهة أُخرىٰ علىٰ جريان الأصل تمهيداً لردّ ما ذكره الفاضل التوني﴿، والأوْلىٰ لنا أنْ نبيّن صور ترتّب الإلزام من جهة أُخرىٰ علىٰ جريان الأُصل إجمالاً حتىٰ يتّضح ما يأتي في كلام المصنّف﴿ تفصيلاً، فنقول:

إنّ ترتّب الحكم الإلزامي علىٰ الأُصل يتصوّر علىٰ أقسام:

منها: أنْ يكون ترتّب الإلزام علىٰ الأصل كترتّب المسبّب علىٰ السبب، بأنْ يكون الأُصل مثبتاً لموضوع الحكم الإلزامي، ولو من جهة رفع المانع عنه.

ومنها: أنْ يكون الترتّب المذكور من باب الملازمة الناشئة عن العلم الإجمالي، بمعنىٰ أنْ لا يكون بينهما ترتّب ذاتاً أصلاً لا شرعاً ولا عقلاً ولا عادةً، إلّا أنّ العلم الإجمالي أوجب الترتّب المذكور، كما ترىٰ ذلك في مثال العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين حيث أوجب ترتّب وجوب الاجتناب عن أحدهما علىٰ أصالة عدم وجوب الاجتناب عن الآخر، وترتّب نجاسة أحدهما علىٰ طهارة الآخر، ولولا العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما لم يكن هناك ترتّب بين نجاسة أحدهما وطهارة الآخر بحسب الواقع.

إنّ إيجاب العمل بالأصل لثبوت حكم آخر؛ إمّا بإثبات الأصل المعمول به لموضوع أُنيط به حكم شرعي، كأن يثبت بالأصل براءة ذمّة الشخص الواجد لمقدار من المال وافٍ بالحجّ من الدَّين، فيصير بضميمة أصالة البراءة مستطيعاً، فيجب عليه الحجّ، فإنّ الدَّين مانع عن الاستطاعة، فيدفع بالأصل ويحكمُ بوجوب الحجّ بذلك المال، ومنه المثال الثاني، فإنّ أصالة عدم بلوغ الماء الملاقي للنجاسة كرّاً يوجب الحكمَ بقلّته التي أُنيط بها الانفعال.

ومنها: أنْ يكون الترتّب بينهما عقليّاً كترتّب وجوب المهمّ علىٰ عدم وجوب الأهمّ، بناءً علىٰ القول باستحالة الترتّب، وحينئذ لو فرض ترخيص الشارع ترك الأهمّ ولو ظاهراً، كان المهمّ واجباً عقلاً. هذا تمام الكلام في بيان صور ترتّب الإلزام علىٰ الأصل، إلّا أنّ المصنّف‏ﷺ اكتفىٰ بذكر القسم الأوّل والثاني.

وقد أشار المصنّف‏ﷺ إلىٰ القسم الأوّل بقوله:

(إنّ إيجاب العمل بالأصل لثبوت حكم آخر؛ إمّا بإثبات الأصل المعمول به لموضوع أُنيط به حكم شرعي، كأن يثبت بالأصل براءة ذمّة الشخص الواجد لمقدار من المال وافٍ بالحجّ من الدَّين، فيصير بضميمة أصالة البراءة مستطيعاً، فيجب عليه الحجّ، فإنّ الدَّين مانع عن الاستطاعة، فيدفع بالأصل) فيكون الأصل مثبتاً لموضوع وجوب الحجّ وهو الاستطاعة، لأنّها تحصل بوجود المقتضي، أعني: المال، وعدم المانع وهو الدين، والأوّل موجود بالوجدان، والثاني يثبت بالأصل.

ومن هنا يعلم أنّ المراد بالموضوع ليس خصوص تمام ما يترتّب عليه الحكم الشرعي، بل أعمّ ممّا له المدخليّة فيه ولو بنحو الجزئيّة أو الشرطيّة.

(ويحكمُ بوجوب الحجّ بذلك المال، ومنه المثال الثاني، فإنّ أصالة عدم بلوغ الماء الملاقي للنجاسة كرّاً يوجب الحكم بقلّته التي أُنيط بها الانفعال).

لأنّ الحكم بالانفعال والنجاسة مترتّب في الأدلّة علىٰ الماء القليل، أي: غير الكرّ، كما أنّ الحكم بعدمها مترتّب علىٰ كون الماء كرّاً، كما يدلّ عليه قوله‏ﷺ: (إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجسه شيء)[1] حيث إنّه يدلّ بالمنطوق علىٰ عدم الانفعال بمجرّد الملاقاة إذا كان كرّاً،

---

(١) الكافي ٣: ٢/١. الفقيه ١: ٨/١٢. التهذيب ١: ٤٠/١٠٩. الاستبصار ١: ٦/١. الوسائل ١: ١٥٨، أبواب الماء المطلق، ب ٩، ح ١.

وإمّا لاستلزام نفي الحكم به حكماً يستلزم عقلاً، أو شرعاً، أو عادة ولو في هذه القضيّة الشخصيّة لثبوت حكم تكليفي في ذلك المورد أو في مورد آخر، كنفي وجوب الاجتناب عن أحد الإناءين.

فإنْ كان إيجابُهُ للحكم علىٰ الوجه الأوّل ـ كالمثال الثاني ـ فلا يكون ذلك مانعاً عن

وبالمفهوم علىٰ الانفعال بمجرّدها إذا كان غير كرٍّ. هذا تمام الكلام في القسم الأوّل.

وقد أشار المصنّف رحمه الله إلىٰ القسم الثاني بقوله: (**وإمّا لاستلزام نفي الحكم به حكماً يستلزم عقلاً، أو شرعاً، أو عادة**).

والأوّل: كما في دوران الأمر بين المحذورين، لأنّ نفي أحد الضدّين ملازم عقلاً لإثبات الضدّ الآخر في الضدّين اللذين لا ثالث لهما.

والثاني: كما في الظهر والجمعة حيث أوجب الشارع أحدهما يوم الجمعة، فنفي وجوب أحدهما ملازم شرعاً لوجوب الآخر.

والثالث: كأصالة عدم تقدّم الكرّيّة الملازم عادةً لتأخّر الموجب لوجوب الاجتناب.

(**ولو في هذه القضية الشخصيّة**).

أي: سواء كانت الملازمة كلّية كالأمثلة المتقدّمة، أو اتفاقيّة جزئيّة كما في مثال الإناءين، فإنّه قد تتّفق نجاسة أحدهما، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي بتصرّف.

و(**لثبوت حكم تكليفي في ذلك المورد**)، كما في أصالة عدم تقدّم الكرّيّة المستلزم لنجاسة هذا الماء (**أو في مورد آخر، كنفي وجوب الاجتناب عن أحد الإناءين**) المستلزم لوجوب الاجتناب عن الآخر، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي. هذا تمام الكلام في القسم الثاني.

ثمّ ردّ المصنّف رحمه الله كلام الفاضل التوني رحمه الله علىٰ التقديرين، حيث أشار إلىٰ ردّ كلامه علىٰ التقدير الأوّل بقوله: (**فإنْ كان إيجابُهُ للحكم**) الإلزامي المترتّب علىٰ الأصل (**علىٰ الوجه الأوّل**)، بأنْ يكون ترتّب الحكم الإلزامي علىٰ الأصل كترتّب المسبّب علىٰ السبب، كترتّب وجوب الحجّ علىٰ أصالة عدم المانع وهو الدَّين في مثال الاستطاعة، وترتّب وجوب الاجتناب عن الملاقي للنجس علىٰ أصالة عدم بلوغ الملاقي للنجاسة كرّاً في المثال الثاني.

جريان الأصل، لجريان أدلّته من العقل والنقل من غير مانع.

ومجرّدُ إيجابه حكماً وجوديّاً آخَر لا يكونُ مانعاً عن جريان أدلّته، كما لا يخفىٰ علىٰ من تتبّع

(فلا يكون ذلك مانعاً عن جريان الأصل، لجريان أدلّته من العقل والنقل من غير مانع).

أمّا جريان دليل العقل، فلحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان عند الشكّ في الدّين مثلاً، من دون فرق بين ترتّب وجوب الحجّ علىٰ عدم الدّين، وبين عدم ترتّبه عليه.

وأمّا جريان النقل، فلشمول قوله ﷺ: (رفع ما لا يعلمون)[1] للمقام، لأنّ وجوب الدّين ممّا لا يعلمون، وكذا بناء العقلاء بالحكم بالعدم عند الشكّ في الحدوث، فلا مانع من جريان الأصل إلّا توهّم تعارض أصالة عدم وجوب الدّين بأصالة عدم وجوب الحجّ.

فيقال في دفع هذا التوهّم بتقديم أصالة عدم الدّين أو عدم وجوبه علىٰ أصالة عدم وجوب الحجّ، وذلك لتقدّم الأصل السببي علىٰ الأصل المسبّبي، والأصل في جانب الحجّ مسبّبي لكون الشكّ في وجوبه مسبّب عن الشكّ في وجوب الدّين، فإذا حكم بعدم وجوب أداء الدّين من جهة أصل البراءة حكم بوجوب الحجّ أيضاً، ولا يجري عدم الوجوب فيه، لتقدّم الأصل السببي علىٰ المسبّبي.

لا يقال: إنّ أصل عدم وجوب الدّين، أو أصل عدم المانعيّة مثبت لكونه موجباً لثبوت الاستطاعة ثمّ يترتّب عليها وجوب الحجّ، ومن المعلوم أنّ الأصل المثبت ليس بحجّة، فإنّه يقال: إنّ الاستطاعة عبارة عن وجود المال الوافي بالحجّ مع عدم ثبوت الدّين، والأوّل ثابت بالوجدان والثاني بالأصل، فلا يكون الأصل مثبتاً لترتّب وجوب الحجّ علىٰ ثبوتهما معاً لا علىٰ ثبوت عدم الدّين فقط كي يكون مثبتاً.

وبعبارة أُخرىٰ: إنّ الاستطاعة ليست شيئاً في طول المال الوافي وعدم الدّين، لكي يثبت بعد إحرازهما موضوع الاستطاعة، فيجب الحجّ حتىٰ يكون ترتّب وجوبه مع الواسطة، بل هي عبارة أُخرىٰ عن ثبوتهما فيكون ترتّب وجوب الحجّ بلا واسطة كما في التعليقة.

وبالجملة، إنّ ما ذكره الفاضل التوني ﵀ من عدم جريان الأصل لكونه مثبتاً غير صحيح

---

(١) التوحيد: ٢٤/٣٥٣. الخصال ٢: ٩/٤١٧. الوسائل ١٥: ٣٦٩، أبواب جهاد النفس وما يناسبه، ب ٥٦، ح ١.

الأحكام الشرعيّة والعرفيّة.

ومرجعه في الحقيقة إلىٰ رفع المانع، فإذا انحصر الطهور في ماء مشكوك الإباحة بحيث لو كان محرّم الاستعمال لم تجب الصلاة لفقد الطهورين، فلا مانع من إجراء أصالة الحلّ وإثبات كونه واجداً للطهور، فتجب عليه الصلاة. ومثاله العرفي ما إذا قال المولىٰ لعبده: إذا لم يكن عليك شغل واجب مِن قِبلي فاشتغل بكذا، فإنّ العقلاء يوجبون عليه الاشتغال بكذا إذا لم يعلم بوجوب شيء علىٰ نفسه من قبل المولىٰ.

وإنْ كان علىٰ الوجه الثاني الراجع إلىٰ وجود العلم الإجمالي بثبوت حكم مردّد بين

(ومجرّدُ إيجابه حكماً وجودياً آخَر لا يكونُ مانعاً عن جريان أدلّته، كما لا يخفىٰ علىٰ من تتبّع الأحكام الشرعيّة) حيث يعلم بأنّه لم يقل أحدٌ بعدم جريان البراءة عن الدّين فيما لزم منها وجوب الحجّ.

والحاصل: إنّ الأصل يجري دائماً أو غالباً في شرط الموضوع أو قيده أو مانعه، ولا يجري في ذات الموضوع، فلو لم نقل بجريان الأصل في هذه الموارد لكانت موارد جريان الأصول نادرة إنْ لم نقل بكونها غير موجودة، ومن هنا يعلم أنّ إثبات جزء الموضوع أو قيده بالأصل لا يكون مانعاً عن جريانه.

(ومرجعه في الحقيقة إلىٰ رفع المانع).

بمعنىٰ: إنّه إذا حكم بعدم الدّين بأصل البراءة يرتفع مانع وجوب الحجّ وهو الدّين.

(فإذا انحصر الطهور في ماء مشكوك الإباحة بحيث لو كان محرّم الاستعمال لم تجب الصلاة لفقد الطهورين، فلا مانع من إجراء أصالة الحلّ وإثبات كونه واجداً للطهور) بعد ارتفاع المانع بإجراء أصالة الحلّ (فتجب عليه الصلاة، ومثاله العرفي ما إذا قال المولىٰ لعبده: إذا لم يكن عليك شغل واجب مِن قِبلي فاشتغل بكذا، فإنّ العقلاء يوجبون الاشتغال بكذا إذا لم يعلم بوجوب شيء علىٰ نفسه من قبل المولىٰ) فيبنون علىٰ عدم وجوب شيء آخر، ويرتفع به المانع عن وجوب الاشتغال بما هو مطلوب للمولىٰ، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي بتصرّف. هذا تمام الكلام فيما إذا كان ترتّب الحكم الإلزامي علىٰ الأصل علىٰ الوجه الأوّل.

ثمّ أشار ﷺ إلىٰ ما إذا كان ترتّب الإلزام علىٰ الأصل علىٰ الوجه الثاني بقوله:

حكمين، فإن أُريد بإعمال الأصل في نفي أحدهما إثباتُ الآخر، ففيه:

إنّ مفاد أدلّة أصل البراءة مجرّد نفي التكليف دون إثباته، وإنْ كان الإثبات لازماً واقعيّاً لذلك النفي، فإنّ الأحكام الظاهريّة إنّما تثبت بمقدار مدلول أدلّتها ولا يتعدّىٰ إلىٰ أزيد منه بمجرّد ثبوت الملازمة الواقعيّة بينه وبين ما ثبت، إلّا أنْ يكون الحكم الظاهري الثابت بالأصل موضوعاً لذلك الحكم الآخر، كما ذكرنا في مثال براءة الذمّة عن الدّين والحجّ، وسيجيء توضيح ذلك في باب تعارض الاستصحابين.

(وإنْ كان علىٰ الوجه الثاني)

بأنْ يكون ترتّب الحكم الإلزامي علىٰ الأصل من جهة الملازمة الناشئة من العلم الإجمالي، كالعلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين، هذا هو المقصود من قوله: (وإنْ كان علىٰ الوجه الثاني الراجع إلىٰ وجود العلم الإجمالي بثبوت حكم مردّد بين حكمين) إلّا أنّ عبارة المصنّف ﷺ قاصرة لعدم شمولها الإناءين المشتبهين لكونهما من قبيل دوران الأمر في حكم بين عروضه لأحد موضوعين، وحينئذ فلو قال بثبوت حكم مردّد بين موضوعين كان أوْلىٰ، كما في الأوثق بتصرّف.

(فإن أُريد بإعمال الأصل في نفي أحدهما إثباتُ الآخر).

بأنْ يراد من إجراء أصالة عدم تقدّم الكرّيّة علىٰ الملاقاة إثبات تقدّم الملاقاة عليها ووجوب الاجتناب عن الماء، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(ففيه: إنّ مفاد أدلّة أصل البراءة) وكذلك أصل العدم (مجرّد نفي التكليف دون إثباته) أي: التكليف من جهة أُخرىٰ، فكلام الفاضل التوني ﷺ صحيح في هذا الفرض، لأنّ إثبات التكليف من جهة أُخرىٰ لازم عقلي للأصل فيكون مثبتاً وليس بحجّة، كما أشار إليه المصنّف ﷺ بقوله:

(فإنّ الأحكام الظاهريّة إنّما تثبت بمقدار مدلول أدلّتها).

ومن المعلوم أنّ مدلول أدلّة أصل البراءة هو نفي التكليف فقط دون إثباته من جهة أُخرىٰ، وهذا بخلاف الطرق والأمارات حيث مثبتاتها ولوازمها العقليّة حجّة. فلو قامت البيّنة علىٰ عدم تقدّم الكرّيّة تثبت بها بنجاسة الماء، ولا تثبت بأصالة العدم (إلّا أنْ يكون الحكم الظاهري الثابت بالأصل موضوعاً لذلك الحكم الآخر) فيترتّب الحكم الآخر علىٰ

وإنْ أُريد بإعماله في أحدهما مجرّدُ نفيه دونَ الإثبات، فهو جارٍ، إلّا أنّه مُعارضٌ بجريانه في الآخر.

فاللازم إمّا إجراؤه فيهما، فيلزمُ طرحُ ذلك العلم الإجمالي لأجل العمل بالأصل، وإمّا إهمالهُ فيهما، فهو المطلوب.

وإمّا إعمالُ أحدهما بالخصوص فترجيحٌ بلا مرجّح.

نعم، لو لم يكن العلم الإجمالي في المقام ممّا يضرّ طرحه لزم العملُ بهما، كما تقدّم أنّه أحدُ الوجهين فيما إذا دار الأمر بين الوجوب والتحريم.

الموضوع الثابت بالأصل، لأنّ ترتّب الحكم علىٰ موضوعه بعد ثبوته بالأصل بديهي، كما عرفت في القسم الأوّل.

(**وإنْ أُريد بإعماله في أحدهما مجرّدُ نفيه دونَ الإثبات**) بأنْ يُراد بأصالة عدم وجوب الاجتناب عن أحد الإناءين شربه والتوضّؤ به، دون إثبات نجاسة الآخر ووجوب الاجتناب عنه (**فهو جارٍ، إلّا أنّهُ معارضٌ بجريانه في الآخر**).

ويفهم من هذا الكلام أنّ عدم جريان الأصل في الشبهة في أحد أطرافها لأجل المعارضة، وهو أحد المسلكين الذي سلكه المحقّق القمّي‌ﷺ وغيره.

إلّا أنّ التحقيق عند المصنّف‌ﷺ عدم جريانه من أوّل الأمر لمكان العلم الإجمالي، حيث إنّه‌ﷺ فهم كون المراد بالعلم المأخوذ غاية لأصل البراءة والحلّية هو الأعمّ من الإجمالي والتفصيلي، كما في شرح التنكابني بتوضيح منّا.

(**وإمّا إعمال أحدهما بالخصوص فترجيحٌ بلا مرجّح**) من دون حاجة إلىٰ الشرح والتوضيح، وإمّا إعمال أحدهما علىٰ نحو التخيير فهو مبني علىٰ كون المتعارضين حجّة من باب السببيّة لا الطريقيّة، كما يأتي في بحث التعادل والترجيح، فسقوط الأصلين من الطرفين ليس إلّا لعدم شمول أدلّة الاعتبار لهما، فحينئذ لا يكون سقوط العمل بالأصل في المقام لأجل المانع والمعارض، بل لعدم المقتضي لاعتباره، كما في بحر الفوائد بتوضيح وتلخيص منّا.

(**نعم، لو لم يكن العلم الإجمالي في المقام**) وهو ما لم يراد بالأصل إثبات حكم آخر (**ممّا يضرّ طرحه**) من جهة عدم لزوم المخالفة العمليّة من طرح العلم الإجمالي وعدم قدح

وكيف كان، فسقوط العمل بالأصل في المقام لأجل المعارض، ولا اختصاصَ لهذا الشرط بأصل البراءة، بل يجري في غيره من الأُصول والأدلّة.

ولعلّ مقصودَ صاحب الوافية ذلك، وقد عبّرَ هو؛ عن هٰذا الشرط في باب الاستصحاب بعدم المعارض.

وأمّا أصالةُ عدم بلوغ الماء الملاقي للنجاسة كرّاً، فقد عرفت أنّه لا مانع من استلزام جريانها الحكمَ بنجاسة الملاقي، فإنّه نظير أصالة البراءة من الدين المستلزم لوجوب الحجّ.

وقد فرّق بينهما المحقّق القمّي؛، حيث اعترف «بأنّه لا مانع من إجراء البراءة في الدين

المخالفة الالتزاميّة (لزم العمل بهما)، أي: بالأصلين (كما تقدّم أنّه أحد الوجهين فيما إذا دار الأمر بين الوجوب والتحريم) والوجه الآخر عدم جريانه أصلاً، ولزوم التخيير كما في شرح الاعتمادي.

(وكيف كان، فسقوط العمل بالأصل في المقام)، أي: فيما لم يراد به إثبات شيء آخر، بل أُريد منه مجرّد النفي (لأجل المعارض) لا لما ذكره الفاضل التوني؛ من أنّ اعتبار هذه الأُصول إنّما هو لنفي الشيء لا لإثبات شيء آخر، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

فالحاصل، هو اعتبار انتفاء المعارض في العمل بأصل البراءة (ولا اختصاص لهذا الشرط)، أي: انتفاء المعارض (بأصل البراءة، بل يجري في غيره من الأُصول والأدلّة، ولعلّ مقصود صاحب الوافية)، أي: الفاضل التوني؛ من الشرط المذكور هو انتفاء المعارض بقرينة أنّه قد عبّر في باب الاستصحاب بعدم المعارض.

وبالجملة، إنّ ما يرد عليه:

أوّلاً: هو عدم اختصاص هذا الشرط بأصل البراءة.

وثانياً: عدم جريانه في جميع الأمثلة المذكورة، فإنّ أصل العدم في بعضها ـ كأصالة عدم وجوب أداء الدين في مثال الاستطاعة ـ أصلٌ سببي يتقدّم علىٰ الأصل المسبّبي وهو عدم وجوب الحجّ، كما عرفت.

(وأمّا أصالة عدم بلوغ الماء الملاقي للنجاسة كرّاً، فقد عرفت أنّه لا مانع من استلزام جريانها الحكم بنجاسة الملاقي، فإنّه نظير أصالة البراءة من الدين المستلزم لوجوب الحجّ)، إذ بالأصل يحرز موضوع الحكم فيترتّب عليه الحكم.

وإنْ استلزم وجوب الحجّ، ولم يحكم بنجاسة الماء مع جريان أصالة عدم الكرّيّة، جمعاً بينها وبين أصالة طهارة الماء، ولم يعرف وجه فرقٍ بينهما أصلاً.

ثمّ إنّ مورد الشكّ في البلوغ كرّاً الماء المسبوقُ بعدم الكرّيّة. وأمّا المسبوق بـالكرّيّة، فالشكُّ في نقصانه من الكرّيّة، والأصلُ هنا بقاؤها. ولو لم يكن مسبوقاً بحال، ففي الرجوع

(وقد فرّق بينهما)، أي: بين أصالة بلوغ الماء الملاقي للنجاسة كرّاً وبين أصالة البراءة من الدين (المحقّق القمّي‏﷫، حيث اعترف بأنّه لا مانع من إجـراء البراءة في الديـن وإنْ استلزم وجوب الحجّ، ولم يحكم بنجاسة الماء مع جريان أصالة عدم الكرّيّة، جمعاً بينها وبين أصالة طهارة الماء).

وحاصل الفرق المذكور، كما في التنكابني وشرح الأُستاذ الاعتمادي، هو إجراء البراءة من الدين والحكم بوجوب الحجّ في المثال الثاني، وإجراء أصالة عدم بلوغ الكرّيّة فـي المثال الأوّل، إلّا أنّه لم يحكم بنجاسة الماء والاجتناب عمّا لاقاه، لمعارضته باستصحاب طهارة الماء وطهارة الملاقي، بل جمع بين أصالة عدم البلوغ وأصالة الطهارة، حيث حكم بعدم جواز غسل الثوب النجس بالماء بـمقتضىٰ أصالة عـدم الكـرّيّة وبـعدم وجـوب الاجتناب عنه ووجوب التوضؤ به، فلا يجوز التيمّم بمقتضىٰ أصالة الطهارة.

ومن هنا يظهر أنّ ما ذكره الأُستاذ الاعتمادي في وجه الجمع بين الأصلين ـ من جواز غسل الثوب النجس به، لأنّه أثر طهارة الماء، وعدم جواز إدخاله فيه، لأنّه أثر عدم الكرّيّة ـ لا يرجع إلىٰ محصّل صحيح، فتأمّل. هذا تمام الكلام في الفرق بين الأصلين.

ثمّ يردّ المصنّف‏﷫ هذا الفرق بقوله:

(ولم يعرف وجه فرق بينهما أصلاً).

لأنّه فرّق بين شيئين لا فرق بينهما، هذا مع عدم الحاجة إلىٰ الجمع المذكور، لعـدم التعارض بين الأصل السببي والمسبّبي.

(ثمّ إنّ مورد الشكّ في البلوغ كرّاً الماء المسبوق بعدم الكرّيّة) لما عـرفت فـي المـثال السابق من أنّه مجرىٰ أصالة عدم البلوغ، ثمّ الحكم بتنجّس الماء المسبوق بعدم الكرّيّة.

(وأمّا المسبوق بالكرّيّة فالشكّ في نقصانه من الكرّيّة)، أي: الشكّ المتصوّر في الماء المسبوق بالكرّيّة هو الشكّ في نقصانه بعد أخذ مقدار الماء منه، ومقتضىٰ (الأصل هنا

إلىٰ طهارة الماء للشكّ في كون ملاقاته مؤثّرة في الانفعال، فالشكّ في رافعيّتها للطهارة، أو إلىٰ النجاسة، لأنّ الملاقاة مقتضية للنجاسة، والكرّيّة مانعة عنها بمقتضىٰ قولهعليه السلام: (إذا كان الماء قَدرَ كرّ لم يُنَجِّسهُ شيء)[1] ونحوه، ممّا دلّ علىٰ سببيّة الكرّيّة، لعدم الانفعال المستلزمة لكونها مانعة عنه، والشكّ في المانع في حكم العلم بعدمه، وجهان.

وأمّا أصالةُ عدم تقدّم الكرّيّة علىٰ الملاقاة، فهو في نفسه ليس من الحوادث المسبوقة

بقاؤها)، أي: بقاء الكرّيّة والحكم بالطهارة.

ثمّ أشار المصنّف قدس سره إلىٰ ما لم يعلم فيه الحالة السابقة أو لم يكن مسبوقاً بحال بقوله: (ولو لم يكن مسبوقاً بحال) بأنْ أخذ من البحر مقداراً من الماء دفعة ولم يعلم مقداره ثمّ لاقىٰ نجساً، ففي الرجوع إلىٰ طهارة الماء أو إلىٰ النجاسة وجهان، والوجه لكلّ واحد من الرجوع إلىٰ الطهارة أو النجاسة مذكور في المتن تفصيلاً.

وحاصل وجه الرجوع إلىٰ طهارة الماء، هو أنّ القلّة شرط لانفعال الماء بالملاقاة، وحينئذ يكون الشكّ في كون الماء الموجود قليلاً أو كثيراً موجباً للشكّ في كون الملاقاة رافعة للطهارة، فيرجع ـ حينئذ ـ إلىٰ قاعدة الطهارة أو استصحابها، ويحكم بطهارة الماء.

وحاصل وجه الرجوع إلىٰ النجاسة، هو أنّ الكثرة والكرّيّة مانعة عن الانفعال، كما يدلّ عليه قولهعليه السلام: (إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجسه شيء) فالشكّ في الكثرة والكرّيّة شكّ في وجود المانع، فيبنىٰ علىٰ عدمه، ويحكم بتأثير المقتضي للنجاسة وهي الملاقاة، فيحكم بالنجاسة.

وبعبارة أُخرىٰ، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي حيث قال: فوجه الطهارة أنّ الملاقاة ليست علّة للتنجّس، بل لا بدّ من العلم بعدم المانع، ولا يكفي عدم العلم بالمانع، وأصالة عدم المانع أصل مثبت لأنّه لا يثبت أنّ هذا الماء ليس بكر، فيرجع إلىٰ قاعدة الطهارة واستصحابها، ووجه التنجّس أنّ الملاقاة مقتضية للنجاسة والمانع وهو الكرّيّة غير معلوم، وعدم العلم بالمانع في قوّة العلم بعدم المانع بمقتضىٰ طريقة العقلاء، فيعمل علىٰ طبق المقتضي ويحكم بالنجاسة.

---

(١) الكافي ٣: ٢ / ١. الفقيه ١: ٨ / ١٢. التهذيب ١: ٤٠ / ١٠٩. الاستبصار ١: ٦ / ١. الوسائل ١: ١٥٨، أبواب الماء المطلق، ب ٩، ح ١.

بالعدم حتىٰ يجري فيه الأصلُ.

نعم، نفس الكرّيّة حادثة، فإذا شكّ في تحقّقها حين الملاقاة حكم بأصالة عدمها، وهٰذا معنىٰ عدم تقدّم الكرّيّة علىٰ الملاقاة، لكن هنا أصالةُ عدم حدوث الملاقاة حين حدوث الكرّيّة، وهو معنىٰ عدم تقدّم الملاقاة علىٰ الكرّيّة فيتعارضان، ولا وجهَ لما ذكره من الأصل.

وقد يفصّل فيها بين ما كان تاريخ واحد من الكرّيّة والملاقاة معلوماً، فإنّه يحكم بأصالة تأخّر المجهول، بمعنىٰ عدم ثبوته في زمان يشكّ في ثبوته فيه، فيلحقه حكمهُ

(وأمّا أصالة عدم تقدّم الكرّيّة علىٰ الملاقاة) في المثال الثالث من الأمثلة المذكورة (فهو في نفسه ليس من الحوادث المسبوقة بالعدم حتىٰ يجري فيه الأصل)، بل التقدّم والتأخّر والتقارن اُمور منتزعة عن وجود شيء في وقت لم يوجد فيه آخر، أو عن عدم وجود شيء في زمان وجد فيه آخر، أو عن وجود شيء في زمان آخر.

ومن المعلوم أنّ حدوث الأمر الانتزاعي تابع لحدوث منشأ انتزاعه، فلا يجري فيه الأصل، كأنْ يقال: الأصل عدم تقدّم الشيء الفلاني، بل يجري في منشأ انتزاعه، كما أشار إليه ﷺ بقوله:

(نعم، نفس الكرّيّة حادثة، فإذا شكّ في تحقّقها حين الملاقاة حكم بأصالة عدمها، وهذا معنىٰ) أصالة (عدم تقدّم الكرّيّة علىٰ الملاقاة، لكن هنا أصالة عدم حدوث الملاقاة حين حدوث الكرّيّة، وهو معنىٰ عدم تقدّم الملاقاة علىٰ الكرّيّة فيتعارضان).

وحاصل الكلام في ردّ الفاضل التوني ﷺ كما في شرح الاعتمادي: إنّ الفاضل التوني ﷺ تخيّل بأنّ المانع من إجراء أصالة عدم تقدّم الكرّيّة هو لزوم ثبوت التكليف من جهة اُخرىٰ، وردّه المصنّف ﷺ بأنّه لا مانع من إجرائه من هذه الجهة، وإنّما المانع هو تعارضه بأصل آخر فيتساقطان ويجيء فيه الوجهان المتقدّمان للطهارة والنجاسة.

(ولا وجه لما ذكره من الأصل).

أي: من جريان الأصل، لكن لا لما ذكره من ثبوت الإلزام من جهة اُخرىٰ، بل من جهة التعارض.

(وقد يفصّل فيها)، أي: في مسألة أصالة عدم تقدّم الكرّيّة (بين ما كان تاريخ واحد من الكرّيّة والملاقاة معلوماً... إلىٰ آخره).

من الطهارة والنجاسة، وقد يجهل التاريخان بالكلّية وقضيّة الأصل في ذلك التقارن، ومرجعه إلىٰ نفي وقوع كلّ منهما في زمان يحتمل وقوعه فيه، وهو مقتضىٰ ورود النجاسة علىٰ ما هو كرّ حال الملاقاة فلا يتنجّس به» انتهىٰ.

أقول: إنّ المفصِّل هو صاحب الفصولﷺ وحاصل الكلام في هذا التفصيل هو أنّ المثال المذكور لا يخلو من احتمالين:

الأوّل: أنْ يكون تاريخ أحدهما معلوماً.

وثانيهما: أنْ يكون تاريخ كليهما مجهولاً.

ثمّ إنّ الأقوال في الاحتمال الأوّل ثلاثة:

أحدها: إثبات تأخّر المجهول بالأصل، وترتيب آثاره عليه، كما ذهب إليه المفصِّل.

وثانيها: عدم إجراء الأصل فيه أصلاً.

وثالثها: إجراء الأصل في طرف المعلوم أيضاً، وجعله معارضاً للأصل في طرف المجهول، كما ذهب إليه صاحب الفصولﷺ من جريان الأصل في جانب المجهول دون المعلوم لعدم الشكّ فيه، فيثبت بالأصل تأخّر المجهول **(فيلحقه حكمه)**، أي: فيلحق تأخّر المجهول حكمه **(من الطهارة)** إنْ كان المجهول هو الملاقاة **(والنجاسة)** إنْ كان المجهول هو الكرّيّة.

ثمّ أشار المصنّفﷺ إلىٰ الاحتمال الثاني بقوله:

(وقد يجهل التاريخان بالكلّية).

وهذا الاحتمال لا يخلو من أحد أمرين:

أحدهما: هو انتفاء احتمال التقارن.

وثانيهما: إحتمال التقارن.

فعلىٰ الأوّل يتعارض الأصلان ويجيء الوجهان المتقدّمان للنجاسة والطهارة.

وعلىٰ الثاني يجري الأصلان ويثبت بهما التقارن، فيحكم بالطهارة، إذ لازم التقارن هو الملاقاة حال الكرّيّة.

وحاصل التفصيل أنّ الحكم فيما إذا كان تاريخ أحدهما معلوماً يختلف حسب فرض ماهو المجهول، كما عرفت، وفيما إذا كان تاريخ كليهما مجهولاً هو الطهارة فقط.

وفيه: إنّ تقارنَ ورود النجاسة والكرّيّة موجبٌ لانفعال الماء، لأنّ الكرّيّة مانعة عن الانفعال بما يلاقيه بعد الكرّيّة علىٰ ما هو مقتضىٰ قولهﷺ: (إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء)، فإنّ الضمير المنصوب راجع إلىٰ الكرّ المفروض كرّيّته، فإذا حصلت الكرّيّة حال الملاقاة كان المفروضُ الملاقاة غير كرّ، فهو نظيرُ ما إذا حصلت الكرّيّة بنفس الملاقاة فيما إذا تمّم الماء النجسُ كرّاً بطاهر، والحكم فيه النجاسة.

(وفيه)، أي: يرد فيما ذكر من التفصيل والحكم بالطهارة في مجهولي التاريخ بعد إثبات التقارن بالأصل:

أوّلاً: إنّ التقارن من الأُمور الحادثة المسبوقة بالعدم، فيمكن استصحاب عدمه.

وثانياً: إنّ إثبات التقارن باستصحاب عدم تقدّم كلّ من الحادثين علىٰ الآخر لا يتمّ إلّا علىٰ القول بالأُصول المثبتة، وذلك لأنّ التقارن ليس من اللوازم الشرعيّة، حتىٰ لا يكون الاستصحاب المذكور مثبتاً.

وثالثاً: ما أشار إليه المصنّفﷺ بقوله:

(إنّ تقارن ورود النجاسة والكرّيّة موجب لانفعال الماء).

لأنّ علّة الحكم بعدم الانفعال إنّما هو الكرّيّة فلا بدّ من تحقّقها قبل الملاقاة حتىٰ تكون مانعة عن الانفعال، فالكرّيّة مانعة عنه بشرط أنْ تكون الملاقاة **(بعد الكرّيّة علىٰ ما هو متقضىٰ قولهﷺ: (إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجسه شيء)، فإنّ الضمير المنصوب راجع إلىٰ الكرّ المفروض كرّيّته)** حيث فرض في عدم التنجّس أوّلاً كون الماء كرّاً.

وتوضيح الكلام في هذا المقام كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي، هو أنّهم اختلفوا في أنّ التقارن أمر عدمي، أعني: عدم تقدّم أحد الشيئين علىٰ الآخر، أو وجودي في مقابل التقدّم والتأخّر، وعلىٰ التقديرين فهل هو ملحق بصورة تقدّم الكرّيّة أو تقدّم الملاقاة؟.

استدلّ للأوّل بأنّ ظاهر قولهﷺ: (إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء) هو سببيّة وجود الكر لعدم التنجّس، والسبب المقارن كالمتقدّم في المانعيّة، فصورتي التقارن وتقدّم الكرّيّة داخلتان في منطوق قولهﷺ: (إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجّسه شيء).

واستدلّ للثاني بأنّ ضمير (لم ينجّسه) يرجع إلىٰ الماء المفروض كُرّاً، حيث فرض أوّلاً كون الماء كرّاً حيث قالﷺ: (الماء إذا بلغ قدر كرّ لم ينجّسه شيء) فالمانع هو سبق الكرّيّة،

إلّا أنّ ظاهرَ المشهور في ما نحن فيه الحكمُ بالطهارة، بل ادّعىٰ المرتضىٰ ﷺ عليه الإجماع، حيث استدلّ بالإجماع علىٰ طهارة كرٍّ رأىٰ فيه نجاسةً لم يُعلَم تقدّمُ وقوعها علىٰ الكرّيّة، علىٰ كفايّة تتميم النجس كرّاً في زوال نجاسته.

والتقارن كتقدّم الملاقاة داخل في المفهوم، ففي صورة الشكّ في المتقدّم والمتأخّر إنْ قلنا بأنّ التقارن أمرٌ وجودي غير خفي، فلا يثبت بالأُصلين، بل تتعارض الأُصول الثلاثة فيجيء الوجهان المتقدّمان للطهارة والنجاسة، وإنْ قلنا بأنّه أمرٌ عدمي، أو واسطة خفيّة، فهو يثبت بالأُصلين، وحينئذ إنْ لحق بصورة سبق الكرّيّة، كما قال المفصّل يحكم بالطهارة، وإنْ لحق بصورة سبق الملاقاة، كما قال المنصنف ﷺ يحكم بالنجاسة (**إلّا أنّ ظاهر المشهور في ما نحن فيه الحكم بالطهارة**).

ويمكن أنْ يستدلّ لهم بوجوه أُخر كما في الأوثق:

أحدها: أنْ يكون الحكم بالطهارة تعبّديّاً ثابتاً بالإجماع علىٰ خلاف القاعدة، كما ادّعاه المرتضىٰ.

وفيه: إنّ ظاهر المشهور ورود الحكم علىٰ وفق القاعدة.

وثانيها: أنْ يكون الحكم مبنيّاً علىٰ اعتبار الأُصول المثبتة، فبعد تعارض الأُصلين يرجع إلىٰ قاعدة الطهارة.

وثالثها: أنْ تكون القلّة شرطاً في الانفعال، وبعد تعارض الأُصلين يحصل الشكّ في تحقّق شرط الانفعال حين الملاقاة، فيحكم بالطهارة لقاعدتها.

ورابعها: كون الكرّيّة مانعة من الانفعال، وبعد تعارض الأُصلين يحصل الشكّ في تحقّق المانع حين الملاقاة، فيحكم الطهارة لقاعدتها.

كما تأتي الإشارة إلىٰ ذلك في قول المصنّف ﷺ: إلّا أنّ الاكتفاء بوجود السبب من إحراز عدم المانع ولو بالأصل محلّ تأمّل.

(حيث استدلّ بالإجماع علىٰ طهارة كرّ رأىٰ فيه نجاسة لم يعلم تقدّم وقوعها علىٰ الكرّيّة، علىٰ كفاية تتميم النجس كرّاً في زوال نجاسته).

أي: استدلّ السيّد المرتضىٰ ﷺ علىٰ الحكم بالطهارة بكفاية إتمام النجس كرّاً، وذلك بأنْ زِيدَ علىٰ الماء القليل النجس ماء طاهر حتىٰ بلغ الكرّ، حيث إنّ مناط الحكم بالطهارة

وردّه الفاضلان وغيرهما بأنّ الحكمَ بالطهارة هنا لأجل الشكّ في حدوث سبب النجس، لأنّ الشكّ مرجعه إلىٰ الشكّ في كون الملاقاة مؤثّرة لوقوعها قبل الكرّيّة أو غير مؤثّرة.

لكنّه يشكل، بناءً علىٰ أنّ الملاقاة سببٌ للانفعال، والكرّيّة مانعة، فإذا علم بوقوع السبب في زمان لم يعلم فيه وجود المانع، وجب الحكمُ بالمسبّب.

إلّا أنّ الاكتفاء بوجود السبب من دون إحراز عدم المانع ـ ولو بالأصل ـ محلّ تأمّل،

في المقام وفي مسألة تتميم النجس كرّاً واحدٌ وهو حصول التقارن بين الكرّيّة والملاقاة.

(وردّه الفاضلان وغيرهما ... إلىٰ آخره).

وحاصل الردّ، هو الفرق بين المسألتين، وذلك لأنّ الشكّ في المقام في وجود سبب التنجّس، وفي مسألة التتميم في وجود سبب التطهير.

وبعبارة أُخرىٰ: المقصود في المقام هو دفع النجاسة، وفي مسألة التتميم هو رفعها، ولاشكّ في أنّ الدفع أهون من الرفع، فالحكم بالطهارة في المقام لايستلزم الحكم بها في مسألة التتميم كرّاً، إلّا أنْ يقال بأنّ هذا المقدار لا يكفي في الفرق بينهما حكماً، لأنّ الدليل علىٰ الحكم بالطهارة الذي هو قاعدة الطهارة موجود في كلا الموردين.

وبالجملة، إنّ مقتضىٰ القاعدة في ما نحن فيه هو الطهارة، وفي مسألة التتميم هو النجاسة، أمّا الأوّل، فلأنّ الملاقاة إنّما تقتضي النجاسة إذا حصلت قبل الكرّيّة، وهو مشكوك، ورفع الطهارة مشكوك فيحكم ببقائها.

وأمّا الثاني، فلأنّ الشكّ إنّما هو في زوال النجاسة بالتتميم، فيحكم ببقائها أيضاً، كما في شرح الاعتمادي، (لكنّه)، أي: حكم المشهور بالطهارة في المقام (يشكل، بناءً علىٰ أنّ الملاقاة سببٌ للانفعال، والكرّيّة مانعة، فإذا علم بوقوع السبب في زمان) و(لم يعلم فيه وجود المانع، وجب الحكم بالمسبّب) لما عرفت من أنّ الشكّ في المانع في حكم العلم بعدمه، فلا بدّ من الحكم بالنجاسة في كلتا المسألتين.

(إلّا أنّ الاكتفاء بوجود السبب من دون إحراز عدم المانع ـ ولو بالأصل ـ محلّ تأمّل).

وحاصل التأمّل، هو أنّ عدم العلم بالمانع لا يكفي في الحكم بعدمه ما لم يحرز عدمه ولو بالأصل، إذ حينئذ يكون تأثير المقتضي موقوفاً علىٰ إحراز عدم المانع، وعدمه في ما نحن فيه غير محرز، وذلك لأنّ أصالة عدم المانع لا يثبت عدم تقدّم الكرّيّة إلّا علىٰ القول

فتأمّل.

الثاني: أنْ لا يتضرّرَ بإعمالها مسلمٌ، كما لو فتح إنسانٌ قفصَ طائر فطار، أو حبس شاة فمات ولدُها، أو أمسك رجلاً فهربت دابته، فإنّ إعمالَ البراءة فيها يوجبُ تضرّر المـالك، فيحتمل اندراجه في قاعدة الإتلاف وعموم قوله: (لا ضَرَرَ ولا ضِرارَ)[1].

فإنّ المراد نفي الضرر من غير جبران بحسب الشرع، وإلّا فالضرر غير منفي، فلا علم ـ حينئذٍ ـ ولا ظنّ بأنّ الواقعة غير منصوصة، فلا يتحقّق شرط التمسّك بالأصل من فقدان النصّ.

بالأصل المثبت، ولذلك أصبح الحكم بالنجاسة محلّ تأمّل.

(فتأمّل) لعلّه اشارة إلىٰ إرجاع الأمر في عدم المانع إلىٰ بناء العقلاء، وهو كفايّة عدم العلم بالمانع في العمل علىٰ طبق المقتضي، إذ مقتضىٰ طريقتهم هو عدم العلم بالمانع في قوّة العلم بعدمه، فيحكم بالنجاسة في كلتا المسألتين.

(**الثاني: أنْ لا يتضرّر بإعمالها مسلم، كما لو فتح إنسان قفص طائر فطار، أو حبس شاة فمات ولدها، أو أمسك رجلاً فهربت دابته، فإنّ إعمال البراءة فيها يوجب تضرّر المالك**).

قال في الوافية بعد ذكر الأمثلة المذكورة: إنّه لا يصحّ التمسّك ـ حينئذ ـ ببراءة الذمّة عن الضمان، وذلك لاحتمال اندراج مثل هذه الصور في قولهﷺ: (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام) أو في ما يدلّ علىٰ حكم من أتلف مالاً لغيره، ثمّ إنّ نفي الضرر محمول علىٰ نفي الضرر من غير جبران شرعاً بالضمان، ولا يكون المراد منه نفي حقيقة الضرر، لأنّ حقيقة الضرر بين المسلمين موجودة.

والحاصل: إنّ احتمال النصّ يمنع من التمسّك بالبراءة، إذ قد عرفت أنّ شرط التمسّك بالأصل هو فقدان النصّ.

قوله: (**فإنّ المراد نفي الضرر من غير جبران بحسب الشرع ... إلىٰ آخره**).

دفع لما قد يتوهّم من أنّ أدلّة نفي الضرر إنّما تنفي الضرر، ولا تثبت الضمان.

وملخّص الدفع: إنّ المـراد ليس هـو نـفي الضـرر حـقيقة، وذلك لوجـود الضـرر بـين

---

(١) الفقيه ٤: ٧٧٧/٢٤٣. الوسائل ٢٦: ١٤، أبواب موانع الإرث، ب ١، ح ١٠.

بل يحصل القطعُ بتعلّق حكم شرعي بالضارّ، ولكن لا يعلم أنّه مجرّد التغرير أو الضمان أو هما معاً، فينبغي له تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح.

ويردّ عليه: أنّه إنْ كانت قاعدةُ نفي الضرر معتبرة في مورد الأصل، كان دليلاً كسائر الأدلّة الاجتهاديّة الحاكمة على البراءة، وإلّا فلا معنىٰ للتوقف في الواقعة وترك العمل بالبراءة، ومجرّدُ احتمال اندراج الواقعة في قاعدة الإتلاف أو الضرر لا يوجبُ رفع اليد عن الأصل، والمعلوم تعلّقه بالضارّ في ما نحن فيه هو الإثم والتعزيرُ إنْ كان متعمداً، وإلّا فلا يعلم

المسلمين فوق حدّ الإحصاء، بل المراد أنّه لا وجود للضرر بدون الجبران بالضمان، فإعمال البراءة عن الضمان في الأمثلة المتقدّمة موجب لضرر المالك، فينفىٰ بقاعدة لا ضرر، ومعها لا مجال للرجوع إلىٰ الأصل أصلاً.

وبالجملة، إنّ احتمال شمول أدلّة الضمان للموارد المذكورة يمنع من الرجوع إلىٰ البراءة، فيكون عدم تضرّر شخص آخر بإعمال البراءة شرطاً للرجوع إليها. هذا ملخّص كلام الفاضل التوني؛ في الوافية حيث يستفاد منه اعتبار عدم الضرر في البراءة.

هذا مضافاً إلىٰ أنّ العلم الإجمالي بتعلّق حكم شرعي بالضارّ في الأمثلة المذكورة يقتضي الاشتغال، فيجب تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح، كما أشار إليه المصنّف؛ بقوله: (بل يحصل القطع بتعلّق حكم شرعي بالضارّ ... إلىٰ آخره).

(ويردّ عليه: أنّه إنْ كانت قاعدة نفي الضرر معتبرة في مورد الأصل)، بأنْ يكون كلّ من الإتلاف والإضرار موجباً للضمان وإنْ كان بالتسبيب إذا كان السبب قريباً كما في الأمثلة المذكورة (كان دليلاً كسائر الأدلّة الاجتهاديّة الحاكمة علىٰ البراءة) وإنْ لم تكن قاعدة نفي الضرر معتبرة في مورد الأصل، بأنْ يفرض كونها مجملة متيقّنة في موارد الإتلاف والإضرار بالمباشرة، كما أشار إليه؛ بقوله:

(وإلّا فلا معنىٰ للتوقّف في الواقعة وترك العمل بالبراءة).

وذلك لأنّ مجرّد احتمال إندراج مورد الأمثلة المذكورة (في قاعدة الإتلاف أو الضرر لا يوجب رفع اليد عن الأصل) وإلّا لزم رفع اليد عنها في جميع موارد إجمال الدليل، ولم يقل به أحد، فلا يجوز رفع اليد عن البراءة إذن بمجرّد احتمال شمول دليل الإتلاف ونفي الضرر للمورد وإنْ كان احتمالاً مساوياً، نعم، علىٰ تقدير شمولها للأمثلة المذكورة ونحوها

وجوب شيء عليه، فلا وجه لوجوب تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح.

وبالجملة، فلا يعلم وجه صحيح لما ذكره في خصوص أدلّة الضرر، كما لا وجه لما ذكره في تخصيص مجرىٰ الأصل بما إذا لم يكن جزء عبادة، بناءً علىٰ أنّ المثبت لإجراء العبادة هو النصّ.

كما هو الظاهر يتعيّن رفع اليد عنها لحكومتهما عليها، كما عرفت.

وبالجملة، إنّ قاعدة نفي الضرر إنْ كانت معتبرة في المقام كانت حاكمة علىٰ البراءة إلّا أنّه لا وجه لاختصاص الشرط بخصوص قاعدة نفي الضرر، بل كلّ دليل اجتهادي آخر يوجب سقوط الأصل، فلا بدّ ـ حينئذ ـ من اشتراط فَقْدِ مطلق الدليل الاجتهادي في الرجوع إلىٰ الأصل، وإنْ لم تكن معتبرة فلا وجه لترك العمل بأصل البراءة.

ثمّ إنّ ما ذكر من العلم الإجمالي المقتضي للاشتغال فاسد، لأنّ (المعلوم تعلّقه بالضار في ما نحن فيه) علىٰ تقدير الشكّ في شمول قاعدة الإتلاف (هو الإثم) الأُخروي (والتعزير) الدنيوي كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي (إنْ كان متعمداً، وإلّا فلا يعلم وجوب شيء عليه).

*وحاصل كلام المصنّف*ﷺ هو أنّ الضارّ إنْ كان متعمّداً فهو آثم معاقب في الآخرة وللحاكم أنْ يعزّره في الدنيا، فحينئذ كونه معاقباً معلوم، وأمّا كونه ضامناً فهو محتمل ومشكوك والأصل البراءة، وإنْ لم يكن متعمّداً، فلا شيء عليه حتىٰ العقاب، فما ذكر من الترديد – وهو قوله: (ولكن لا يعلم أنّه مجرّد التعزير أو الضمان أو هما معاً) ـ لا يرجع إلىٰ محصّل صحيح، فتأمّل.

(وبالجملة، فلا يعلم وجه صحيح لما ذكره في خصوص أدلّة الضرر)، بل الميزان في المانع عن البراءة هو مطلق الدليل الاجتهادي (كما لا وجه لما ذكره في تخصيص مجرىٰ الأصل بما إذا لم يكن جزء عبادة ... إلىٰ آخره).

وهذا الكلام من المصنّفﷺ إشارة إلىٰ الاعتراض علىٰ الشرط الثالث لأصل البراءة، حيث قال في الوافية: «وثالثها: أنْ لا يكون الأمر المتمسّك فيه بالأصل جزءُ عبادة مركّبة، ولا يجوز التمسّك به لو وقع الاختلاف في صلاة هل هي ركعتان أو أقلّ أو أكثر في نفي الزائد، بل كلّ نصّ يبيّن فيه أجزاء ذلك المركّب كان دالاً علىٰ عدم جزئيّته ما لم يذكر فيه،

لأنّ النصّ قد يصير مجملاً، وقد لا يكون نصّ في المسألة، فإنْ قلنا بجريان الأصل وعدم العبرة بالعلم بثبوت التكليف المردّد بين الأقلّ والأكثر فلا مانع منه، وإلّا فلا مقتضيَ له، وقد قدّمنا ما عندنا في المسألة.

فيكون نفي ذلك المختلف فيه منصوصاً لا معلوماً بالأصل، كما لا يخفىٰ». انتهىٰ كلامه.

وملخّص هذا الشرط الثالث عند الفاضل التوني ﷺ هو أنْ لا يكون المشكوك جزء عبادة كالسورة مثلاً، بدعوىٰ أنّ ماهيّة العبادات إنّما تثبت بالنصّ.

وأشار المصنّف ﷺ إلىٰ وجه فساد هذا الشرط بقوله:

(**لأنّ النصّ قد يصير مجملاً، وقد لا يكون نصّ في المسألة**).

فلا بدّ - حينئذ - من الرجوع إلىٰ أصل البراءة، لا في إثبات الماهيّة لعدم الحاجة إليها، بل في مجرّد نفي العقاب، أو إلىٰ الاحتياط، فحينئذ لا مقتضي لأصل البراءة حتىٰ يذكر له مانع.

وقد أشار إلىٰ الأوّل بقوله: (**فإنْ قلنا بجريان الأصل وعدم العبرة بالعلم بثبوت التكليف المردّد بين الأقلّ والأكثر فلا مانع منه**).

وإلىٰ الثاني بقوله: (**وإلّا فلا مقتضي له**)، أي: وإنْ قلنا بوجوب الاحتياط فلا مقتضي للأصل كي يذكر له مانع.

✿ ✿ ✿

قاعدة لا ضرر

وحيث جرىٰ ذكرُ حديث نفي الضرر والضرار، ناسب بسط الكلام في ذلك في الجملة، فنقول: قد ادّعىٰ فخر الدين في الإيضاح ـ في باب الرهن ـ تواتر الأخبار علىٰ نفي الضرر والضرار، فلا نتعرّض من الأخبار الواردة في ذلك إلّا لما هو أصحّ ما في الباب سنداً وأوضحه دلالةً.

وهي الرواية المتضمّنة لقصّة سَمُرَةَ بن جُندَبٍ مع الأنصاري، وهي ما رواه غير واحد

قاعدة لا ضرر

وقد جعل المصنّف ﷺ الكلام فيها في مقامات:

الأوّل: في بيان مدركها.

والثاني: في بيان معنىٰ الضرر والضرار بحسب المادة.

والثالث: في بيان معناهما بحسب الهيئة التركيبيّة.

والرابع: في بيان نسبة هذه القاعدة إلىٰ أدلّة التكليف المعارضة لها بحسب الظاهر.

أمّا الكلام في المقام الأوّل، فقد استدلّ لإثبات هذه القاعدة بالأدلّة الأربعة.

أمّا الإجماع فواضح لا يحتاج إلىٰ البيان، وأمّا العقل، فإنّه قد يحكم مستقلّاً بأنّ الضرر والضرار منافٍ للعدل واللطف فلا يجوز، وأمّا الكتاب فقد استدلّ له بقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تُمسِكوهُنّ ضِرَاراً﴾[1].

وأمّا السنّة فقد أشار إليها المصنّف ﷺ بقوله: (فنقول: قد ادّعىٰ فخر الدين في الايضاح ـ في باب الرهن ـ تواتر الأخبار علىٰ نفي الضرر والضرار، فلا نتعرّض من الأخبار الواردة في ذلك إلّا لما هو أصحّ ما في الباب سنداً وأوضحه دلالة، وهي الرواية المتضمّنة لقصة سمرة بن جُندب مع الأنصاري).

---

(١) البقرة: ٢٣١.

عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: (إنّ سَمُرَة بنَ جُندَب كان له عَذقٌ، وكان طريقهُ إليه في جوف منزل لرجل من الأنصار، وكان يجيء إلىٰ عذقه بغير إذن من الأنصاري، فقال الأنصاري: ياسمرة، لا تزال تفجأنا علىٰ حال لا نحبُّ أنْ تفجأنا عليها، وإذا دخلتَ فاستأذن. فقال: لا أستأذن في طريقي إلىٰ عذقي. فشكاه الأنصاريُّ إلىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله، فأتاه، فقال: إنَّ فلاناً قد شكاك وَ زَعَمَ أنّكَ تَمُرُّ عَلَيهِ وعلىٰ أهلِهِ بِغيرِ إذنِهِ، فَاستأذِن عليه إذا أرَدتَ أن تَدخُلَ، فقال: يا رَسُولَ اللّه، أستأذِنُ في طريقي إلىٰ عذقي؟ فقال له رَسُولُ اللّه صلى الله عليه وآله: خَلِّ عنه وَلَكَ عَذقٌ في مكانِ كذا، قال: لا، قال: فلك اثنان فقال: لا أُريد، فجعل صلى الله عليه وآله يزيد حتىٰ بلغ عشرة أعذُق، فقال صلى الله عليه وآله: خَلِّ عنه وَلَكَ عَشرةُ أعذُقٍ في مَكانِ كذا، فأبىٰ، فقال: خَلِّ عنه وَلَكَ بها عذقٌ في الجَنّةِ، فقال: لا أُريدُ، فقال له رسول اللّه صلى الله عليه وآله: إنَّكَ رَجُلٌ مُضارٌ، ولا ضَرَرَ ولا ضِرارَ علىٰ مُؤمِن، قال عليه السلام: ثمّ أمر بها رسول اللّه صلى الله عليه وآله فَقُلِعَت، ثُمّ رُمِيَ بِها إليهِ، وقال له رسول اللّه صلى الله عليه وآله: انطلق فاغرسها حيث شِئتَ)[1] الخبر.

وفي رواية أُخرىٰ موثّقة: (إنّ سمرة بن جندب كان له عذق في حائط رجل من الأنصار وكان منزلُ الأنصاري بباب البستان ـ وفي آخرها قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله للأنصاري: اذهَب فَاقلعها وارم بِها إليهِ، فإنّه لا ضَرَرَ ولا ضِرارَ)[2] الخبر.

وتفصيل القصّة موجود في المتن فلايحتاج إلىٰ مزيد من البيان.

هذا والقصّة تكشف عن شقاوة سمرة بن جندب، وكفىٰ في شقاوته أنّ معاوية أعطاه مائة ألف درهم ليضع روايات كاذبة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وكان منها قوله بأنّ آية ﴿وَمِنَ النّاسِ مَنْ يُعجِبُكَ قولُه في الحياةِ الدُّنيا ويُشهِد اللهَ عَلىٰ مَا في قَلبِهِ وَهو ألدّ الخِصام﴾[3] نزلت في علي عليه السلام، وآية ﴿ومِنَ النّاس مَنْ يَشْرِي نفسَهُ ٱبْتِغَاءَ مَرضَاتِ اللهِ﴾[4] نزلت في ابن ملجم لعنة الله عليه. هذا تمام الكلام في المقام الأوّل.

---

(١) الكافي ٥: ٨/٢٩٤. الوسائل ٢٥: ٤٢٩، كتاب إحياء الموات، ب ١٢، ح ٤.

(٢) الكافي ٥: ٢/٢٩٣. الفقيه ٣: ٦٤٨/١٤٧. التهذيب ٧: ٦٥١/١٤٧. الوسائل ٢٥: ٤٢٩، كتاب إحياء الموات، ب ١٢، ح ٣.

(٣) البقرة: ٢٠٤.

(٤) البقرة: ٢٠٧.

وأمّا معنىٰ اللفظين، فقال في الصحاح: «الضرُّ خلافُ النفع، وقد ضَرَّهُ وضارَّهُ بمعنىً، والاسمُ: الضّرَرُ ـ ثمّ قال ـ: والضِّرارُ: المُضارَّةُ»[1].

وعن النهاية الأثيريّة: «في الحديث: (لا ضَرَرَ ولا ضِرارَ في الإسلام)، الضرُّ ضدُّ النفع، ضرّه يضرّه ضرّاً وضِراراً، وأضَرَّ بِهِ يُضِرُّهُ إضراراً، فمعنىٰ قوله: لا ضرر: لا يَضُرُّ الرجلُ أخاه بنقصه شيئاً من حقّه، والضرارُ فِعالٌ من الضرّ، أي: لا يجازيه علىٰ إضراره بإدخال الضرر عليه، والضَّرر فعل الواحد، والضرار فعل الاثنين، والضرر ابتداء الفعل، والضِرار الجزاء عليه، وقيل: الضَّررُ ما تضرُّ به صاحبَك وتنتفعُ أنتَ به، والضِرارُ أنْ تَضُرَّهُ بغير أنْ تنفع، وقيل: هما بمعنىً، والتكرار للتأكيد»[2]، انتهىٰ.

وعن المصباح: «ضَرَّهُ يضُرُّهُ» ـ من باب قَتَلَ ـ: إذا فَعَلَ بهِ مكرُوهاً وأَضَرَّ به، يتعدّىٰ بنفسه ثلاثيّاً وبالباء رباعيّاً، والاسمُ: الضَّرَرُ، وقد يطلق علىٰ نقص في الأعيان، وضارَّهُ مضارّة وضِراراً بمعنىٰ ضرّه»[3]، انتهىٰ.

وأمّا المقام الثاني، فقد أشار المصنّف ﷺ إليه بقوله: (وأمّا معنىٰ اللفظين)، أي: ضرر وضرار (فقال في الصحاح: الضّر) بالفتح (خلاف النفع)، لأنّ الضّر مصدر فيكون مقابله مصدر ـ أيضاً ـ وهو النفع، إلىٰ أنّ قال: (وقد ضرّه وضارّه بمعنىً) واحد (والاسم: الضرر)، أي: اسم المصدر هو الضرر في مقابل اسم المصدر من النفع وهو المنفعة، والفرق بين المصدر واسمه هو أنّ معنىٰ المصدر هو نفس الفعل الصادر من الفاعل، ومعنىٰ اسم المصدر هو الحاصل من معنىٰ المصدر كالوضوء من التوضؤ مثلاً، ثمّ إنّ مادة الضرر تستعمل متعدّية إذا كانت مجرّدة، فيقال: ضرّه ويضرّه، ومتعدّية بالباء إذا كانت من باب الأفعال فيقال حينئذ: أضرّ به، كما أشار إليه ﷺ بقوله: (يتعدّىٰ بنفسه ثلاثياً وبالباء رباعيّاً).

والحاصل: إنّ معنىٰ الضرر في مقابل المنفعة هو مطلق النقص سواء كان في المال، كما إذا خسر التاجر في تجارته، أو في العرض، كما إذا حدث شيء أوجب هتكه، أو في البدن بالكيفيّة كما إذا أكل شيئاً فصار مريضاً، أو بالكميّة كما إذا قطع يده مثلاً، فيكون المراد

---

(١) الصحاح ٢: ٧١٩، ٧٢٠ ـ ضرر.

(٢) النهاية ٣: ٨١ ـ ضرر.

(٣) المصباح المنير: ٣٦٠ ـ ضرر.

وفي القاموس: «الضرُّ ضدّ النفع، وضارّهُ يضارّه ضِراراً ـ ثمّ قال ـ: والضررُ: سوء الحال ـ ثمّ قال ـ: الضِرارُ: الضيقُ»[1]، انتهىٰ.

بالمنفعة مطلق الزيادة، سواء كانت من حيث المال كما إذا ربح التاجر في تجارته، أو من حيث العرض كما إذا حصل شيئاً أوجب تعظيمه، أو من حيث البدن كما إذا أكل المريض دواء فعوفي منه، وبين الضرر والمنفعة واسطة وهي تساوي الضرر والمنفعة إنْ صحّ التعبير، كما إذا لم يربح التاجر في تجارته ولم يخسر فلم يتحقّق ـ حينئذ ـ ضرر ولا منفعة.

ومن هنا ظهر أنّ التقابل بينهما من قبيل تقابل التضاد لا من قبيل تقابل العدم والملكة، كما توهّم في الكفاية كما في تقريرات الأُستاذ السيد الخوئي ـ دام ظله ـ بتصرّف منّا. هذا تمام الكلام في معنىٰ الضرر.

وأمّا الضرار ـ كما في تقريرات سيدنا الأُستاذ ـ فيمكن أنْ يكون مصدراً للفعل المجرّد كالقيام، ويمكن أنْ يكون مصدر باب المفاعلة، لكنّ الظاهر هو الثاني، إذ لو كان مصدر المجرّد لزم التكرار في الكلام بحسب المعنىٰ بلا موجب، ويكون بمنزلة قوله: (لا ضرر ولا ضرار) مع أنّ قوله ﷺ لسمرة بن جندب: (إنّك رجل مضارّ) يؤيّد كونه مصدر باب المفاعلة، والمسلّم عند الصرفيين والنحويين أنّ باب المفاعلة فعل للاثنين، لكن التتبع في موارد الاستعمالات يشهد بخلاف ذلك، وأوّل من تنبّه لهذا الاشتباه هو المرحوم الشيخ محمد حسين الأُصفهاني ﵀، والذي يشهد به التتبع، إنّ هيئة المفاعلة وضعت لقيام الفاعل مقام إيجاد المادة، وكون الفاعل بصدد إيجاد الفعل، وأقوىٰ شاهد علىٰ ذلك هي الآيات الشريفة:

منها: قوله تعالىٰ: ﴿يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلّا أنفسهم وما يشعرون﴾[2] حيث ذكر سبحانه وتعالىٰ أنّ المنافقين بصدد إيجاد الخدعة، ولكن لا تقع خدعتهم إلّا علىٰ أنفسهم، ومن ثمّ عبّر في الجملة الأُولىٰ بهيئة المفاعلة، لأنّ الله تعالىٰ لا يكون مخدوعاً بخدعتهم، لأنّ المخدوع هو الجاهل بل الخدعة لازمة للجهل، وتعالىٰ الله عنه علوّاً كبيراً.

---

(١) القاموس المحيط ٢: ١٠٧، باب الراء، فصل الضاد.

(٢) البقرة: ٩.

إذا عرفت ما ذكرناه، فاعلم أنّ المعنىٰ بعد تعذّر إرادة الحقيقة عدمُ تشريع الضرر، بمعنىٰ أنّ الشارع لم يشرّع حكماً يلزم منه ضررٌ علىٰ أحد، تكليفيّاً كان أو وضعيّاً، فلزومُ البيع مع الغبن حكمٌ يلزم منه ضررٌ علىٰ المغبون، فينتفي بالخبر، وكذلك لزومُ البيع من غير شفعة للشريك، وكذلك وجوبُ الوضوء علىٰ مَنْ لا يجد الماء إلّا بثمن كثير، وكذلك سلطنةُ المالك علىٰ الدخول إلىٰ عذقه، وإباحته له من دون استئذان من الأنصاري.

وكما عبّر في الجملة الثانية بهيئة الفعل المجرّد، لوقوع ضرر خدعتهم علىٰ أنفسهم لا محالة.

ومنها: قوله تعالىٰ: ﴿إنّ الله اشترىٰ مِنَ المُؤمِنِينَ أنفسَهُم وأموالَهم بأنَّ لَهُمُ الجَنّةَ يقاتلونَ في سبيلِ اللهِ فَيَقتُلون ويُقتَلون﴾[1] ووجه الدلالة واضح لا يحتاج إلىٰ البيان، وكيف كان، فالشواهد علىٰ ذلك كثيرة في الآيات.

وأمّا المقام الثالث فقد أشار إليه المصنّف‌ﷺ بقوله:

(إذا عرفت ما ذكرناه، فاعلم أنّ المعنىٰ)، أي: معنىٰ اللفظين بعد كلمة (لا) الداخلة عليهما في الجملتين.

وبعبارة أخرىٰ: معنىٰ هذه الهيئة التركيبيّة (بعد تعذّر إرادة الحقيقة)، لأنّ إرادة المعنىٰ الحقيقي مستلزم للكذب، إذ وجود الضرر فوق حدّ الإحصاء، والاحتمالات الواردة في معنىٰ الهيئة التركيبيّة وإنْ كانت كثيرة قد ذكر بعض لها سبعة أو ثمانية احتمالات، إلّا أنّ العمدة منها ثلاثة وقد قال بكلٍّ قائل، وأمّا سائر الاحتمالات، فهي إمّا تعود إليها بالنتيجة أو ضعيفة يجب الإعراض عنها، كما في بحر الفوائد بتلخيص، وذكر المصنّف‌ﷺ احتمالين منها:

أمّا الاحتمال الأوّل، فقد أشار إليه‌ﷺ بقوله:

(إنّ المعنىٰ بعد تعذّر إرادة الحقيقة عدم تشريع الضرر، بمعنىٰ أنّ الشارع لم يشرّع حكما يلزم منه ضرر علىٰ أحد، تكليفيّاً كان أو وضعيّاً... إلىٰ آخره).

وحاصل الكلام في هذا المقام، هو أنّ المراد من نفي الضرر في الشرع هو نفي الحكم

---

(١) التوبة: ١١١.

وكذلك حرمة الترافع عند حكّام الجور إذا توقّف أخذُ الحقّ عليه، ومنه بـراءة ذمّـة الضارّ من تدارك ما أدخله من الضرر، إذ كما أنّه تشريعُ حكم يحدثُ معه الضررُ مـنفيٌّ بالخبر، كذلك تشريعُ ما يبقىٰ معه الضرر الحادث، بل يجبُ أنْ يكون الحكم المشروع في تلك الواقعة علىٰ وجه يتدارك ذلك الضرر كأن لم يحدث، إلّا أنّه قد ينافي هٰذا قوله: (لا ضِرارَ)، بناءً علىٰ أنّ معنىٰ الضرار المجازاةُ علىٰ الضرر.

وكذا لو كان بمعنىٰ المضارّة التي هي من فعل الاثنين، لأنّ فعل البادئ منهما ضررٌ قد نفي بالفقرة الأُولىٰ، فالضِرارُ المنفي بالفِقرَة الثانية إنّما يحصلُ بفعل الثاني، وكأنّ من فسّره بالجزاء علىٰ الضرر أخَذَهُ من هٰذا المعنىٰ، لا علىٰ أنّه معنىً مستقلّ.

الناشيء من قبله الضرر ونفي تشريعه، من دون فرق بين حكمه التكليفي أو الوضعي.

فحينئذ كلّ حكم ـ تكليفيّاً كان أو وضعيّاً ـ يلزم من جعله، أو إمضائه شرعاً ضررٌ علىٰ أحد، سواء كان الضرر من قبل الجعل الشرعي، أو من قبل العباد، فهو منفي شرعاً وغير مجعول للشارع، ولا ممضىٰ من قبله، فكما أنّ لزوم البيع ـ مع الغبن والعيب وبدون حقّ الشفعة للشريك ـ منفي لكونه ضرريّاً، كذلك وجوب الغسل والوضـوء والصـوم والحـجّ وغير ذلك من العبادات منفي إذا لزم منه التضرر.

(وكذلك حرمة الترافع عند حكّام الجور إذا توقّف أخذ الحقّ عليه).

أي: ترتفع حرمة الترافع عند حكّام الجـور إذا تـوقّف اسـترداد الحـقّ عـلىٰ التـرافـع عندهم.

(ومنه براءة ذمّة الضارّ من تدارك ما أدخله من الضرر).

وممّا يرتفع شرعاً بأدلّة نفي الضرر أيضاً براءة ذمّة الضـارّ، (إذ كما أنّه تشريعُ حكـم يحدثُ معه الضررُ منفيٌّ بالخبر، كذلك تشريعُ ما يبقىٰ معه الضرر الحادث) كبراءة الذمّـة منفيٌّ به.

(إلّا أنّه قد ينافي هذا)، أي: نفي تشريع ما يبقىٰ معه الضرر كبراءة ذمّة الضارّ في المثال الأخير (قوله: (لا ضِرارَ)، بناءً علىٰ أنّ معنىٰ الضرار المجازاة علىٰ الضرر، وكذا لو كان بمعنىٰ المضارّة التي هي من فعل الاثنين) فلا تنافي بين نفي تشريع ما يبقىٰ مـعه الضـرر، وبـين الضرار بمعنىٰ الضرر، لأنّ الضرار بمعنىٰ الضرر تأكيد للضرر، ونفيه تأكيد لنفيه.

ويحتمل أنْ يراد من النفي النهيُ عن إضرار النفس أو الغير ابتداءً أو مجازاةً،

فلا بدّ ـ حينئذ ـ من بيان التنافي بين الصدر والذيل؛ تارةً: علىٰ تقدير كون الضرار بمعنىٰ المجازاة، وأُخرىٰ: علىٰ تقدير كونه بمعنىٰ المضارّة.

أمّا التنافي علىٰ التقدير الأوّل، فملخّصه: إنّ براءة ذمّة الضارّ عن تدارك ما أضرّ به غيره، منفيّة بالصدر والفقرة الأُولىٰ، ولازمه وجوب الغرامة عليه، ووجوب الغرامة بمعنىٰ المجازاة منفي بالذيل والفقرة الثانية، ولازمه عدم وجوب الغرامة علىٰ الضارّ، بل حرمتها عليه، هذا ملخّص بيان التعارض والتنافي بين الصدر والذيل علىٰ التقدير الأوّل.

وأمّا التنافي علىٰ التقدير الثاني، وهو أنْ يكون الضرار بمعنىٰ المضارّة، فحاصله: إنّ شخصين إذا أضرّ كلّ منهما بالآخر، ففعل البادىء منهما ضرر منفي بالفقرة الأُولىٰ، ولازمه وجوب الغرامة علىٰ من بدأ بالضرر.

ثمّ إنّ الضرار ـ بمعنىٰ إضرار الثاني علىٰ الأوّل الحاصل بفعل الثاني ـ منفيّ بالفقرة الثانية أيضاً، ولازم نفي الضرار بهذا المعنىٰ هو حرمة أخذ الغرامة من الضارّ، فيقع التنافي والتعارض بين الفقرتين، وذلك لأنّ لازم نفي الضرر بالفقرة الأُولىٰ وجوب الغرامة علىٰ الضارّ، ولازم نفي الضرار بالثانية هو حرمة أخذ الغرامة منه. هذا تمام الكلام في الإشكال الأوّل.

ويمكن الجواب عنه بأحد وجهين:

الأوّل: إنّ الإشكال مبنيّ علىٰ أنْ يكون الضرار بمعنىٰ المجازاة أو المضارّة، وليس الأمر كذلك بل الضرار والضرر بمعنىٰ واحد، وما ذكر من تغايرهما غير ثابت.

والثاني: إنّة لو ثبت التغاير المذكور، لقلنا بتخصيص (لا ضرار) بأدلّة ضمان المتلفات، فيرتفع ـ حينئذ ـ التنافي. هذا تمام الكلام في الاحتمال الأوّل من الاحتمالات المتصوّرة في المراد من قوله ﷺ: (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام)[1].

وأمّا الاحتمال الثاني، فلقد أشار إليه المصنّف ﷺ بقوله:

(**ويحتمل أنْ يراد من النفي النهيُ عن إضرار النفس أو الغير ابتداءً أو مجازاةً**).

---

(١) الفقيه ٤: ٢٤٣ / ٧٧٧. الوسائل ٢٦: ١٤، أبواب موانع الإرث، ب ١، ح ١٠.

لكن لا بدّ أنْ يراد بالنهي ـ زائداً علىٰ التحريم ـ الفسادُ وعدمُ المضي، للاستدلال به في كثير من رواياته علىٰ الحكم الوضعي دون محض التكليف، فالنهيُ هنا نظيرُ الأمر بالوفاء في الشروط والعقود، فكلُّ إضرار بالنفس أو الغير محرّمٌ غيرُ ماضٍ علىٰ مَنْ أضرّه.

وهٰذا المعنىٰ قريبٌ من الأوّل، بل راجعٌ إليه، والأظهرُ بملاحظة نفس الفِقرة ونظائرها

فيكون ـ حينئذ ـ قوله ﷺ: (لا ضرر ولا ضرار) بمعنىٰ الإنشاء، كما كان علىٰ الاحتمال الأوّل بمعنىٰ الأخبار.

وحاصل الكلام في هذا الاحتمال، هو أنّ قوله ﷺ: (لا ضرر ولا ضرار) نفيٌ أُريد به النهي، فيكون بمنزلة قوله تعالىٰ: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾[1] وعلىٰ هذا فيكون مفاد الفقرتين حرمة الإضرار بالنفس أو بالغير، وحرمة القيام مقام الإضرار.

(لكن لا بدّ أنْ يراد بالنهي ـ زائداً علىٰ التحريم ـ الفسادُ وعدم المضي) في موارد إمكان الحكم بالفساد كالبيع الغبني، حيث يكون حراماً وغير ماضٍ، بمعنىٰ أنّه متزلزل بخيار الغبن، والوضوء مع الضرر حيث يكون حراماً وفاسداً، واتلاف مال الغير حيث يكون حراماً وغير جائز، بمعنىٰ كون المتلِف ضامناً.

وهكذا قال المصنّف ﷺ: (لكن لا بدّ أنْ يراد بالنهي ... إلىٰ آخره).

(للاستدلال به)، أي: لاستدلال الإمام بقول النبيّ ﷺ: (لا ضرر ولا ضرار في الاسلام)(في كثير من رواياته علىٰ الحكم الوضعي) كثبوت حقّ الشفعة للشريك، (فالنهيُ هنا نظيرُ الأمر بالوفاء في الشروط والعقود)، فكما أنّ الأمر بالوفاء بالعهود والعقود والشرائط يدلّ علىٰ الوجوب والصحّة، فكذلك النهي هنا يدلّ علىٰ الحرمة والفساد.

(وهذا المعنىٰ قريبٌ من الأوّل).

أي: الاحتمال الثاني ـ في معنىٰ لا ضرر ولاضرار ـ قريب من الاحتمال الأوّل الذي تقدّم في معنىٰ لا ضرر ولا ضرار، وذلك لأنّه إذا حرم الإضرار وفسدت العبادات والمعاملات الضرريّة، كان لازم ذلك عدم جعل الأحكام الضرريّة أيضاً، كما لا يخفىٰ.

(بل راجع إليه) بأنْ يكون النهي لمجرّد الإرشاد إلىٰ المعنىٰ الأوّل، أو يكون تشريعيّاً

---

(١) البقرة: ١٩٧.

وموارد ذكرها في الروايات وفهم العلماء، هو المعنىٰ الأوّلُ.

بمعنىٰ أنّ الشارع لم يجعل أحكاماً ضرريّة ، فالالتزام والأخذ بها يكون تشريعاً محرّماً، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي والتنكابني.

(**والأظهر بملاحظة نفس الفِقرة**) من جهة ظهورها في الإخبار عن نفي الضرر، لا النهي عن الإضرار بالنفس أو بالغير الظاهر في إنشاء الحرمة (**ونظائرها**) كأدلّة نفي الحرج والنسيان والخطأ، وغيرها ممّا دلّ علىٰ نفي الآثار الشرعيّة لا نفي الذات، لامتناع نفي الذات فيها.

(**وموارد ذكرها**)، أي: قاعدة لا ضرر (**في الروايات**) حيث استدلّ الإمام عليه السلام بها علىٰ ثبوت الشفعة وثبوت الضمان ونحوهما (**وفهم العلماء**) حيث استدلّوا بها علىٰ عدم لزوم المعاملات الضرريّة مع عدم تعلّق النهي والحرمة في بعضها كبيع المعيب مثلاً، كما استدلّوا بها ـ أيضاً ـ علىٰ انتفاء الأحكام الضرريّة كوجوب الوضوء المضرّ، مع أنّه لا معنىٰ لحرمة هذه الأحكام بالنسبة للباري سبحانه (**هو المعنىٰ الأوّلُ**) لأنّ هذه الأُمور إنّما تناسب المعنىٰ الأوّل لا المعنىٰ الثاني.

ثمّ إنّ ما تقدّم من تنظير النهي في المقام بالأمر بالوفاء بالعقود مردود بأنّ الصحّة في العقود لاتستفاد من الأمر، بل من مادة الوفاء كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي. هذا تمام الكلام في الاحتمالين اللذين ذكرهما المصنّف رحمه الله.

وأمّا الاحتمال الثالث، فهو أنْ يكون المراد من نفي الضرر هو نفي الضرر غير المستدرك، ولازمه ثبوت المدارك في موارد ما مرّ من الشارع، لأنّ الضرر المتدارك لا يكون ضرراً حقيقة، فلا ينافي وجوده في الخارج نفي الضرر، إذ المنفي ليس الضرر المطلق، ولعلّ إليه يشير ما تقدّم من الفاضل التوني رحمه الله حيث كان مراده من نفي الضرر نفيه ادّعاءً لا حقيقةً حتىٰ يلزم الكذب، لأنّ الضرر المتدارك ليس بضرر ادّعاءً، إلّا أنّه يرد عليه:

أوّلاً: إنّ الاستعمال الادّعائي مجاز يحتاج إلىٰ القرينة.

وثانياً: إنّ التقييد خلاف الأصل، فلا يصار إليه بلا دليل.

وثالثاً: إنّ التنزيل إنّما يصحّ بعد التدارك خارجاً لا بمجرّد حكم الشارع بالتدارك، لأنّ التدارك الموجب لانتفاء الضرر هو التدارك الخارجي التكويني لا التشريعي.

ثمّ إنّ هٰذه القاعدة حاكمة علىٰ جميع العمومات الدالّة بعمومها علىٰ تشريع الحكم الضرري، كأدلّة لزوم العقود، وسلطنة الناس علىٰ أموالهم، ووجوب الوضوء علىٰ واجد

ورابعاً: إنّ كلّ ضرر خارجي ليس ممّا حكم الشارع بتداركه تكليفاً أو وضعاً، فإنّه لو تضرّر تاجر باستيراد تاجر آخر، لا يجب عليه تدارك الضرر الذي سبّبه للتاجر الآخر مع أنّ التاجر الثاني هو الموجب للضرر علىٰ التاجر الأوّل، كما في تقريرات سيدنا الأُستاذ دام ظلّه. هذا تمام الكلام في المقام الثالث.

وأمّا المقام الرابع وهو حالها في قبال الأدلّة المعارضة لها، فقد أشار إليه المصنّف‏ بقوله:

(ثمّ إنّ هذه القاعدة حاكمة علىٰ جميع العمومات الدالّة بعمومها علىٰ تشريع الحكم الضرري ... إلىٰ آخره).

وقبل بيان حكومة قاعدة لا ضرر علىٰ العمومات الدالّة بعمومها علىٰ تشريع الحكم الضرري، لا بدّ من لحاظ تنافيها بكلّ واحد من معانيها الثلاثة مع العمومات الدالّة علىٰ تشريع الحكم الضرري، فنقول:

إنّ أُريد بها المعنىٰ الثالث، وهو أنْ يكون مفادها نفي الحكم الضرري الذي لم يتدارك ضرره، فلا تنافي بينها وبين ما دلّ علىٰ ثبوت الحكم الضرري في الإسلام، وذلك لأنّ الأحكام الشرعيّة عند العدليّة تابعة للمصالح والمفاسد في متعلّقاتها، فحينئذ إذا كان دليل دلّ علىٰ ثبوت الحكم الضرري لكان كاشفاً عن تدارك ضرره بالمصلحة العائدة إلىٰ المتضرّر ولو في الآخرة، فلا تنافي إذن بين ما دلّ علىٰ ثبوت الحكم الضرري وبين هذه القاعدة، وذلك لأنّ مفادها أنّ كلّ ضرر ناشئ من الحكم التكليفي أو الوضعي متدارك، إمّا في الدنيا بزيادة المال، أو في الآخرة بالمصحلة والثواب، فتأمّل كي تعرف.

وإنْ أُريد بها المعنىٰ الثاني، أي: تحريم الإضرار بالنفس أو بالغير، فإنْ أُريد بها مجرّد حرمة الضرر، فلا تنافي بينها وبين ما دلّ علىٰ ثبوت الحكم الضرري في الإسلام أيضاً، كبراءة ذمة الضارّ فرضاً، وذلك لأنّ الحكم ببراءة ذمّة الضارّ وإنْ كان ضررياً، إلّا أنّه لا ينافي كون فعله ـ وهو الإضرار بالغير ـ حراماً أيضاً.

وإنْ أُريد بها الحرمة مع الفساد وعدم المضي، حصل التنافي بينها وبين ما دلّ علىٰ

الماء، وحرمة الترافع إلىٰ حُكّام الجور، وغير ذلك.

ثبوت الحكم الضرري، إذ معنىٰ القاعدة ـ حينئذ ـ هو الحرمة مع عدم المضي، أي: كون الضار ضامناً، فينافي هذا الحكم بالبراءة، أي: براءة ذمّة الضارّ بمعنىٰ كون إتلافه غير مضمون، بمعنىٰ أنّه لا يكون ضامناً، فالحكم الضرري، وهو براءة ذمّة الضارّ يتنافىٰ مع القاعدة، إذ لازم الأوّل أنْ لا يكون الضار ضامناً، ومفاد الثاني أنْ يكون ضامناً.

وأمّا إنْ أُريد بها المعنىٰ الأوّل، وهو عدم تشريع الأحكام الضرريّة، فتتنافىٰ ـ حينئذ ـ جميع الأدلّة الدالّة بعمومها علىٰ تشريع الحكم الضرري.

وكيف كان، فيقع الكلام علىٰ فرض التنافي بينهما في تقدّم الأدلّة عليها بالحكومة، أو حكومتها هي علىٰ سائر الأدلّة المعارضة الأُخرىٰ، ومختار المصنّف‌ﷺ هو الأخير، كما أشار إليه‌ﷺ بقوله:

(إنّ هذه القاعدة حاكمة علىٰ جميع العمومات الدالّة بعمومها علىٰ تشريع الحكم الضرري، كأدلّة لزوم العقود، وسلطنة الناس علىٰ أموالهم، ووجوب الوضوء علىٰ واجد الماء، وحرمة الترافع إلىٰ حُكّام الجور، وغير ذلك).

وحاصل كلام المصنّف‌ﷺ في المقام، هو أنّ معنىٰ الحكومة كما سيأتي في كلامه هو كون أحد الدليلين ناظراً إلىٰ الآخر، بحيث لولم يكن الدليل المحكوم لكان ورود الدليل الحاكم لغواً، وقد تقدّمت أقسامها في أوّل بحث البراءة فراجع.

ومجمل الأقسام في المقام هو أنّ الدليل الحاكم؛ تارةً: يكون ناظراً إلىٰ عقد وضع الدليل المحكوم. وأُخرىٰ: إلىٰ عقد حمله. وعلىٰ كلا التقديرين؛ تارةً: تكون نظارته بالإثبات والتوسعة. وأُخرىٰ: بالنفي والتضييق.

ودليل لا ضرر في المقام ناظراً إلىٰ عقد حمل الدليل المحكوم بالنفي والتضييق، وذلك لأنّ الوضوء واجب علىٰ واجد الماء، والعقد لازم، و**(الناس مسلّطون علىٰ أموالهم)**[1] والترافع إلىٰ حكّام الجور حرام ما لم تكن الأحكام المذكورة ضرريّة، ومفاد دليل (لا ضرر) أنّ الوضوء ليس واجباً علىٰ واجد الماء لو كان متوقّفاً علىٰ بذل الثمن الكثير، لكونه ضرراً،

(١) غوالي اللآلئ ٣: ٢٠٨/٤٩. البحار ٢: ٢٧٢/٧.

وما يظهرُ ـ من غير واحد ـ من التعارض بين العمومات المثبتة للتكليف وهذه القاعِدة، ثمّ ترجيح هٰذه، إمّا بعمل الأصحاب وإمّا بالأُصول، كالبراءة في مقام التكلّف وغيرها في غيره، فهو خلافُ ما يقتضيه التدبّرُ في نظائرها، من أدلّة رفع الحرج، ورفع الخطأ والنسيان، ونفي السهو علىٰ كثير السهو، ونفي السبيل علىٰ المحسنين، ونفي قدرة العبد علىٰ شيء، ونحوها.

والعقد ليس بلازم ـ أيضاً ـ لو كان في لزومه ضرر، والناس ليسوا بمسلّطين ـ علىٰ أموالهم ـ لو كان في سلطنتهم ضرر، والترافع إلىٰ حكّام الجور ليس بحرام إذا كان في تحريمه ضرر، وحينئذ تكون هذه القاعدة حاكمة علىٰ أدلّة تلك الأحكام إذا كانت ضرريّة، وذلك لأنّها ناظرة إلىٰ عقد حملها بالنفي والتضييق، كما عرفت.

ومن هنا يظهر عدم صحّة التعارض بين هذه القاعدة وسائر الأدلّة كما أشار إليه المصنّف‌ﷺ بقوله: (وما يظهر ـ من غير واحد ـ من) أخذ (التعارض بين العمومات المثبتة للتكليف وهذه القاعِدة، ثمّ ترجيح هذه، إمّا بعمل الأصحاب وإمّا بالأُصول، كالبراءة في مقام التكلّف) مثل البراءة عن وجوب الوضوء المضرّ (وغيرها في غيره) كأصالة عدم اللزوم في المعاملات الضرريّة وحرمة إيذاء المؤمن كما في قصة سمرة بن جندب، وأدلّة احترام حقوق المؤمن في مثال الرجوع إلىٰ الجائر، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(فهو خلافُ ما يقتضيه التدبّرُ في نظائرها).

أي: ما يظهر من غير واحد من التعارض مخالف لما يقتضيه التدبّر في نظائر هذه القاعدة، إذ مقتضىٰ التدبّر في النظائر هو الورود، كالأدلّة العلميّة علىٰ الأُصول العمليّة، أو الحكومة كأدلّة نفي الحرج ورفع الخطأ والنسيان، ومن المعلوم أنّ الدليل الحاكم كالدليل الوارد متقدّم علىٰ الدليل المحكوم والمورود، من دون ملاحظة النسبة بينهما، ومن دون ملاحظة المرجّحات الدلاليّة والسنديّة، وهذا ممّا لا كلام فيه.

وإنّما الكلام في الصغرىٰ، أي: هل أنّ قاعدة لا ضرر حاكمة بالفعل علىٰ سائر العمومات أم لا؟ وليس الكلام في تقدّم الدليل الحاكم أو الوارد علىٰ الدليل المحكوم أو المورود.

والحاصل أنّ تقديم الدليل الحاكم لا يحتاج إلىٰ المرجّح، إلّا أنّ الغفلة وقعت في

مع أنّ وقوعَها في مقام الامتنان يكفي في تقديمها علىٰ العمومات.

والمرادُ بالحكومة: أنْ يكون أحدُ الدليلين بمدلوله اللفظي متعرّضاً لحال دليل آخر، من حيث إثبات حكم لشيء أو نفيه عنه.

فالأوّلُ: مثلُ ما دلّ علىٰ الطهارة بالاستصحاب أو بشهادة العدلين، فإنّه حاكمٌ علىٰ ما دلّ علىٰ أنّه (لا صلاة إلّا بطهور)[1]، فإنّه يفيد بمدلوله اللفظي علىٰ أنّ ما ثبت من الأحكام للطهارة ـ في مثل لا صلاة إلّا بطهور وغيرها ـ ثابتٌ للمتطهّر بالاستصحاب أو بالبيّنة.

الصغرىٰ، حيث غفل غير واحد من العلماء عن حكومة هذه القاعدة علىٰ العمومات، فتخيّل التعارض بينهما بالعموم من وجه، فمادّة الافتراق من جانب العمومات هي موارد عدم الضرر، ومادّة الافتراق من جانب القاعدة هي إتلاف مال الغير، ومادة الاجتماع هي الوضوء الضرري مثلاً، ولذلك حكموا بترجيح القاعدة بالإجماع وغيره.

ولذلك قال المصنّف ﷺ ردّاً لهذا التوهّم: بأنّ القاعدة حاكمة علىٰ العمومات، فلا حاجة في تقديمها عليها ـ حينئذ ـ إلىٰ ملاحظة النسبة بينهما ثمّ ترجيح القاعدة عليها، بل دليل نفي السهو علىٰ كثير السهو مثلاً حاكم علىٰ دليل وجوب سجدتي السهو، فيقدّم عليه من دون ترجيح خارجي، بل حتىٰ علىٰ فرض التعارض بينها وبين العمومات تُقدّم القاعدة عليها لمرجّح داخلي، وهو وقوعها في مقام الامتنان من دون حاجة إلىٰ مرجّح خارجي أصلاً، كما أشار إليه ﷺ بقوله:

(مع أنّ وقوعَها في مقام الامتنان يكفي في تقديمها علىٰ العمومات).

ثمّ يشير المصنّف ﷺ إلىٰ معنىٰ الحكومة تمهيداً للفرق بينها وبين التعارض بقوله:

(والمراد بالحكومة: أنْ يكون أحدُ الدليلين بمدلوله اللفظي متعرّضاً لحال دليل آخر، من حيث إثبات حكم لشيء) إشارة إلىٰ كون الدليل الحاكم موسّعاً للدليل المحكوم **(أو نفيه عنه)** إشارة إلىٰ كون الحاكم مضيّقاً للمحكوم.

(فالأوّلُ)، أي: كون الدليل الحاكم موسّعاً **(مثلُ ما دلّ علىٰ الطهارة بالاستصحاب أو بشهادة العدلين، فإنّه حاكمٌ علىٰ ما دلّ علىٰ أنّه (لا صلاة إلّا بطهور)).**

---

(١) التهذيب ١: ٥٠/١٤٤. الاستبصار ١: ٥٥/١٦٠. غوالي اللآلئ ٣: ٨/١. الوسائل ١: ٣١٥، أبواب أحكام الخلوة، ب ٩، ح ١.

والثاني: مثل الأمثلة المذكورة، وأمّا المتعارضان فليس في أحدهما دلالة لفظيّة علىٰ حال الآخر من حيث العموم والخصوص، وإنّما يفيدُ حكماً منافياً لحكم الآخر، وبملاحظة تنافيهما وعدم جواز تحقّقهما واقعاً، يحكمُ بإرادة خلاف الظاهر في أحدهما المعيّن، إنْ كان الآخرُ أقوىٰ منه، فهذا الآخرُ الأقوىٰ قرينة عقليّة علىٰ المراد من الآخر، وليس في مدلوله اللفظي تعرّض

وملخّص تقريب الحكومة علىٰ نحو التوسعة: أنّ الدليل المحكوم وهو قوله ﷺ: (لا صلاة إلّا بطهور) ظاهر في أنّ الصلاة مشروطة بالطهارة الواقعيّة، ولكن أدلّة حجيّة الاستصحاب والبيّنة تفيد كفاية الطهارة الظاهريّة الثابتة بأحدهما، وبذلك يكون المراد بالطهارة في قوله: (لا صلاة إلّا بطهور) أعمّ من الطهارة الواقعيّة والظاهريّة، هذا هو معنىٰ التوسعة، فتأمّل.

(**والثاني: مثل الأمثلة المذكورة**).

أي: كون الدليل الحاكم مضيّقاً للدليل المحكوم، فكالأمثلة المذكورة كحكومة أدلّة رفع الحرج ورفع الخطأ، والنسيان ونفي السهو علىٰ كثير السهو وغيرها ... إلىٰ آخره، وذلك لأنّ هذه الأدلّة الدالّة علىٰ رفع الأمور المذكورة كلّها جاءت في مقام الامتنان وتضييق دائرة الأحكام الأوّليّة، لكونها قواعد ثانويّة، هذا مختصر الكلام في معنىٰ الحكومة.

(**أمّا المتعارضان، فليس في أحدهما دلالة لفظيّة علىٰ حال الآخر من حيث العموم والخصوص**)، بأنْ يكون بمدلوله اللفظي موسّعاً للآخر أو مضيّقاً، كما عرفت في الحكومة (**وإنّما يفيدُ حكماً**) مستقلّاً (**منافياً لحكم الآخر**) بالعموم المطلق ك: أكرم العلماء ولا تكرم المنجّمين، أو بالعموم من وجه ك: أكرم العلماء ولا تكرم الفسّاق، أو بالتباين ك: أكرم العلماء ولا تكرم العلماء، كما في شرح الأستاذ الاعتمادي.

(**وبملاحظة تنافيهما وعدم جواز تحقّقهما واقعاً، يحكم بإرادة خلاف الظاهر في أحدهما المعيّن، إنْ كان الآخرُ أقوىٰ منه**)، بأنْ يكون أحدهما خاصّاً والآخر عامّاً، فإنّ الخاصّ أقوىٰ دلالة من العامّ، فيحمل العامّ علىٰ خلاف ظاهره، أو يكون أحدهما نصّاً والآخر ظاهراً، فإنّ النصّ أقوىٰ من الظاهر، أو يكون أحدهما أظهر والآخر ظاهراً، فإنّ الظاهر يحمل علىٰ خلاف ظاهره، كما أشار إليه المصنّف ﵀ بقوله:

(**فهذا الآخرُ الأقوىٰ قرينة عقليّة علىٰ المراد من الآخر، وليس في مدلوله اللفظي تعرّض**

لبيان المراد منه.

ومن هنا وجب ملاحظة الترجيح في القرينة، لأنّ قرينيّته بحكم العقل بضميمة المرجّح.

أمّا إذا كان الدليلُ بمدلوله اللفظي كاشفاً عن حال الآخر، فلا يحتاج إلىٰ ملاحظة مرجّح له، بل هو متعيّنٌ للقرينة بمدلوله له، وسيأتي لذلك توضيح في تعارض الاستصحابين إنْ شاء اللّه تعالىٰ.

ثمّ إنّه يظهرُ ممّا ذكرنا من حكومة الرواية وورودها في مقام الامتنان ـ نظير أدلّة نفي الحرج والإكراه ـ أنّ مصلحةَ الحكم الضرري المجعول بالأدلّة العامّة لا تصلحُ أنْ تكون تداركاً للضرر، حتىٰ يقال: إنّ الضرر يُتدارك بالمصلحة العائدة إلىٰ المتضرّر

لبيان المراد منه) بل يفيد حكماً مستقلاًّ كما عرفت.

(ومن هنا وجب ملاحظة الترجيح في القرينة) فيؤخذ بظاهر ما له ترجيح علىٰ الآخر، ويحمل الآخر علىٰ خلاف ظاهره (لأنّ قرينيّته)، أي: ما له ترجيح (بحكم العقل) إنّما هي (بضميمة المرجّح) الخارج عن مدلول اللفظ.

(أمّا إذا كان الدليلُ بمدلوله اللفظي كاشفاً عن حال الآخر، فلا يحتاج إلىٰ ملاحظة مرجّح له، بل هو متعيّنٌ للقرينة بمدلوله اللفظي) من باب التفسير.

(ثمّ إنّه يظهرُ ممّا ذكرنا من حكومة الرواية وورودها في مقام الامتنان ـ نظير أدلّة نفي الحرج والإكراه ـ أنّ مصلحةَ الحكم الضرري المجعول بالأدلّة العامّة لا تصلحُ أنْ تكون تداركاً للضرر، حتىٰ يقال: إنّ الضرر يُتدارك بالمصحلة العائدة إلىٰ المتضرّر وأنّ الضرر المقابل بمنفعة راجحة عليه، ليس بمنفي، بل ليس ضرراً).

وحاصل كلام المصنّف رحمه الله في دفع الإشكال علىٰ التمسّك بالقاعدة يتوقّف علىٰ تقريب الإشكال، وذلك بأنْ يقال: إنّ الأدلّة حاكمة أو واردة علىٰ القاعدة، وذلك لأنّ المصالح النفس الأمريّة الموجودة في الأحكام الشرعيّة موجبة لتدارك الضرر الموجود في الحكم الضرري كوجوب الوضوء في البرد الشديد، وبذلك تكون القاعدة وإنْ كانت دالّة علىٰ عدم وجوب الوضوء في البرد الشديد لكونه ضرراً، إلّا أنّ إطلاق الأمر بالوضوء يدلّ علىٰ وجود مصلحة فيه يتدارك بها الضرر الناشيء منه، فحينئذ لا يخلو الضرر المقابل بمنفعة راجحة عليه عن أحد احتمالين:

وأنّ الضرر المقابل بمنفعة راجحة عليه، ليس بمنفي، بل ليس ضرراً.

توضيحُ الفساد: إنّ هٰذه القاعدة تدلّ علىٰ عدم جعل الأحكام الضرريّة واختصاص أدلّة الأحكام بغير موارد الضرر.

نعم، لولا الحكومةُ ومقامُ الامتنان كان للتوهّم المذكور مجالٌ.

أحدهما: إنّه ليس بمنفي، إلّا أنّه متدارك، فالأدلّة ـ حينئذ ـ حاكمة علىٰ القاعدة ومفسّرة لها، وهذا الاحتمال ما أُشير إليه بقوله: (**وأنّ الضرر المقابل بمنفعة راجحة عليه، ليس بمنفي**).

وثانيهما: أنْ يكون الضرر منفيّاً، كما أشار إليه‌ﷺ بقوله: (**بل ليس ضرراً**) فالأدلّة ـ حينئذ ـ تكون واردة علىٰ القاعدة، وعلىٰ التقديرين فإنّ القاعدة تختصّ بمسألة إتلاف مال الغير. هذا ملخّص تقريب الإشكال علىٰ القاعدة.

ويقول المصنّف‌ﷺ في ردّ هذا الإشكال:

(إنّه يظهر ممّا ذكرنا من حكومة الرواية ... إلىٰ آخره).

إنّ الإشكال المذكور مردود، وذلك لأنّ مصلحة الحكم الضرري لا تصلح لأنْ تكون تداركاً للضرر، إلىٰ أنْ قال:

(**توضيحُ الفساد: إنّ هذه القاعدة**) بمقتضىٰ الشواهد الكثيرة (**تدلّ علىٰ عدم جعل الأحكام الضرريّة، واختصاص أدلّة الأحكام بغير موارد الضرر**).

وعمدة الشواهد وقوع القاعدة في أكثر رواياتها في مقابل الأدلّة، فإنّ حكم النبيّ‌ﷺ بقلع العذقة وارد في مقابل (الناس مسلّطون)[1] وحرمة التصرّف في مال الغير، فلا بدّ من أنْ يقال بعدم جعل الحكم الضرري، ولازمه عدم سلطنة الناس علىٰ أموالهم، وعدم حرمة التصرّف في مال الغير إذا كان فيهما ضرر، فتكون القاعدة حاكمة علىٰ الأدلّة كما عرفت.

ومن الشواهد ورودها في مقام الامتنان، ومقتضاه تقدّمها علىٰ الأدلّة كنظائرها (**نعم، لولا الحكومةُ ومقامُ الامتنان كان للتوهّم المذكور**)، أي: تقدّم الأدلّة عليها (**مجالٌ**) كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

وبالجملة، إنّ توهّم تقدّم الأدلّة علىٰ القاعدة فاسد.

---

(١) غوالي اللآلئ ٣: ٢٠٨ / ٤٩. البحار ٢: ٢٧٢ / ٧.

وقد يُدفَعُ: بأنّ العمومات الجاعلةَ للأحكام إنّما تَكشِفُ عن المصلحة في نفس الحكم ولو في غير مورد الضرر، وهٰذه المصلحةُ لا يُتدارك بها الضررُ الموجودُ في مورده، فإنّ الأمر بالحجّ والصلاة ـ مثلاً ـ يدلّ علىٰ عوض ولو مع عدم الضرر، ففي مورد الضرر لا عِلمَ بوجود ما يقابل الضررَ.

وهٰذا الدفعُ أشنعُ من أصل التوهّم، لأنّه إنْ سلّم عمومُ الأمر بصورة الضرر، كَشَفَ عن وجود مصلحة يُتدارك بها الضررُ في هٰذا المورد، مع أنّه يكفي ـ حينئذٍ ـ في تدارك الضرر

ودفع التوهّم المذكور والجواب عنه بغير ما ذكرناه من الدفع، والجواب يكون أشنع فساداً من أصل التوهّم، وقد أشار المصنّف‌ﷺ إلىٰ الجواب الثاني الفاسد بقوله:

(وقد يُدفَعُ بأنّ العمومات الجاعلةَ للأحكام إنّما تَكشِفُ عن المصلحة في نفس الحكم ولو في غير مورد الضرر ... إلىٰ آخره).

والدافع هو الفاضل النراقي‌ﷺ في العوائد.

وحاصل الدفع، هو أنّ غاية ما يلزم من الأمر علىٰ وجه العموم أو الإطلاق هو كشفه عن وجود مصلحة في الطبيعة التي تعلّق بها، وهذه المصلحة لم تلاحظ في مقابل الضرر الحاصل من خصوصيّات بعض أفراد تلك الطبيعة، كالوضوء في البرد الشديد مثلاً، وبذلك لا تصلح المصلحة في نفس الطبيعة لتدارك الضرر الحاصل من الأفراد، بل تداركه يحتاج إلىٰ وجود مصلحة زائدة علىٰ المصلحة في نفس الطبيعة، وهي غير معلومة ولا مظنونة، فكيف يقال بتداركه بها ثمّ الحكم بتقديم الأدلّة علىٰ القاعدة؟!، بل لا بدّ من الحكم بتقديم القاعدة عليها. هذا ملخّص الدفع الوارد في العوائد.

وردّه المصنّف‌ﷺ حيث قال:

(وهذا الدفعُ أشنع من أصل التوهّم).

أي: هذا الجواب أشنع فساداً من أصل التوهّم الذي عرفت فساده من جهة الشواهد الكثيرة الدالّة علىٰ حكومة القاعدة علىٰ سائر الأدلّة؛ (لأنّه إنْ سلّم عمومُ الأمر) كالأمر بالوضوء مثلاً (بصورة الضرر، كَشَفَ عن وجود مصلحة يُتدارك بها الضررُ في هذا المورد) قطعاً، إذ لا معنىٰ ـ حينئذ ـ للأمر لو لم يتدارك الضرر بالمصلحة، كما أنّ الأوامر المتعلّقة بالموضوعات الضرريّة، كالخمس والجهاد، والقصاص، تكشف عن وجود مصلحة فيها،

الأجرُ المستفادُ من قوله ﷺ: (أفضلُ الأعمال أحمَزُها)[1] وما اشتهر في الألسن وارتكز في العقول من: «أنّ الأجرَ علىٰ قدر المشَقّة».

فالتحقيقُ في دفع التوهّم المذكور ما ذكرناه من الحكومة والورود في مقام الامتنان، ثمّ إنّك قد عرفت بما ذكرنا أنّه لا قصورَ في القاعدة المذكورة من حيث مدركها سنداً أو دلالة.

إلّا أنّ الذي يُوهِنُ فيها هي كثرة التخصيصات فيها بحيث يكون الخارجُ منها أضعافَ الباقي، كما لا يخفىٰ علىٰ المتتبّع، خصوصاً علىٰ تفسير الضرر بإدخال المكروه، كما تقدّم، بل لو

يتدارك بها الضرر الموجود فيها، ولو كانت المصلحة فيها هي الأجر في الآخرة.

(مع أنّه يكفي ـ حينئذ ـ في تدارك الضرر الأجرُ المستفادُ من قوله ﷺ: (أفضلُ الأعمال أحمزَها)).

أي: يكفي علىٰ فرض شمول الأدلّة لمورد الضرر – في تدارك الضرر ـ الأجر المستفاد من قول النبيّ ﷺ، وممّا اشتهر من «أنّ الأجر علىٰ قدر المشقة» فيتدارك الضرر بالأجر والثواب ولو في الآخرة، ولو لم نقل بتداركه بالمصلحة الزائدة علىٰ مصلحة نفس الطبيعة.

وكيف كان، فالدفع المحكي عن صاحب العوائد غير صحيح.

(فالتحقيقُ في دفع التوهّم المذكور ما ذكرناه من الحكومة والورود في مقام الامتنان).

هذا تمام الكلام في المقامات الأربعة.

والمتحصّل من الجميع أنّ القاعدة حاكمة علىٰ الأدلّة، إذ لا قصور فيها من حيث مدركها سنداً لتواتره، إلّا أنّه قد يرد عليها ما أشار إليه ﷺ بقوله:

(إلّا أنّ الذي يُوهِنُ فيها هي كثرة التخصيصات فيها بحيث يكون الخارجُ منها أضعاف الباقي) لخروج الأحكام الكثيرة منها، وهي تشريع الخمس والزكاة، والحجّ والجهاد، مع أبواب الضمانات والحدود، والديات والقصاص والتعزيرات، لكون هذه الأحكام المذكورة المجعولة شرعا كلّها ضرريّة (خصوصاً علىٰ تفسير الضرر بإدخال المكروه) حيث يلزم أنْ يكون التخصيص في غاية الكثرة، إذ كثير من الواجبات والمحرّمات ممّا يكرهه أكثر الناس.

---

[1] النهاية ١: ٤٤٠. البحار ٦٧: ١٩١، بالمعنىٰ.

بُنِيَ علىٰ العمل بعموم هٰذه القاعدة حصل منه فقهٌ جديدٌ.

ومع ذلك فقد استقرّت سيرة الفريقين علىٰ الاستدلالِ بها في مقابل العمومات المثبتة للأحكام وعدم رفع اليد عنها، إلّا بمخصّص قوي في غايةِ الاعتبار، بحيث يُعلَمُ منهم انحصارُ مدرك الحكم في عموم هٰذه القاعدة.

ولعلّ هٰذا كافٍ في جبر الوهن المذكور، وإنْ كان في كفايته نظرٌ، بناءً علىٰ أنّ لزومَ

(بل لو بُنِيَ علىٰ العمل بعموم هٰذه القاعدة) مع خروج أكثر الأحكام عنها بالتخصيص (حصل منه فقهٌ جديدٌ)، إذ يلزم منه تعطيل ماذكر من الحقوق الماليّة والجنائيّة وغيرهما وتغيير الفروع الضرريّة، كالحجّ والجهاد وغيرهما، ولو لم يبن علىٰ العمل بعمومها، بل بني علىٰ تخصيصها بما ذكر، لزم تخصيص الأكثر وهو مستهجن في الكلام، وموجب للإجمال في العموم في المقام، ومع وجود هذا الوهن في عموم هذه القاعدة (فقد استقرّت سيرة الفريقين علىٰ الاستدلالِ بها في مقابل العمومات المثبتة للأحكام) حيث استدلّوا بها علىٰ عدم وجوب الوضوء الضرري، وعدم لزوم البيع الغرري وغيرهما ممّا لا يحصىٰ كثرة، فراجع أبواب الفقه.

(وعدم رفع اليد عنها)، أي: عن القاعدة (إلّا بمخصّص قوي في غايةِ الاعتبار) مثل أدلّة وجوب الخمس والزكاة والجهاد وغيرها من الأحكام الضرريّة الثابتة بالأدلّة المعتبرة شرعاً.

قوله: (بحيث يُعلَمُ منهم انحصارُ مدرك الحكم في عموم هذه القاعدة).

هذا دفع لما يمكن أنْ يقال: من أنّ هذه القاعدة سقطت عن الحجيّة بما ذكر من كثرة التخصيص، والمسائل التي حكم الفريقان فيها بنفي الحكم كعدم الوضوء الضرري مثلاً، إذ لعل حكمهم كان لدليل خاصّ قام عليه، لا لقاعدة (لا ضرر).

وحاصل الدفع أنّهم حكموا بذلك بحيث يُعلم منه انحصار مدركهم في عموم هذه القاعدة.

إلّا أنْ يقال في دفع الإشكال المذكور بأنّ عملهم بهذه القاعدة يكفي في جبر الوهن المذكور الناشيء عن كثرة التخصيص، كما أشار إليه المصنّف ﷺ بقوله:

(ولعلّ هذا كافٍ في جبر الوهن المذكور، وإنْ كان في كفايته نظرٌ، بناءً علىٰ أنّ لزومَ

تخصيص الأكثر علىٰ تقدير العموم قرينةٌ علىٰ إرادة معنىً لا يلزم منه ذلك.

غاية الأمر تردّدُ الأمر بين العموم وإرادة ذلك المعنىٰ، واستدلالُ العلماء لا يصلح معيّناً خصوصاً لهذا المعنىٰ المرجوح المنافي لمقام الامتنان وضرب القاعدة، إلّا أنْ يقال ـ مضافاً إلىٰ منع أكثريّة الخارج وإنْ سلّمت كثرته ـ: إنّ الموارد الكثيرة الخارجة عن العامّ إنّما خرجت بعنوان واحد جامع لها وإنْ لم نعرفه علىٰ وجه التفصيل.

تخصيص الأكثر علىٰ تقدير العموم قرينةٌ علىٰ إرادة معنىً لا يلزم منه ذلك).

أي: تخصيص الأكثر، كحمل النفي علىٰ النهي حتىٰ يكون مفاد (لا ضرر) حرمة الإضرار بالغير.

أو حمل الضرر المنفي علىٰ الضرر الخاصّ، كإتلاف مال الغير مثلاً حتىٰ لا يلزم تخصيص الأكثر، ولازم ذلك هو الالتزام بإجمال مدلول (لا ضرر ولا ضرار في الاسلام)[1]، كما أشار إليه‌ بقوله:

(غاية الأمر تردّدُ الأمر بين العموم وإرادة ذلك المعنىٰ).

فلا يجوز الاستدلال بالحديث المزبور، إلّا في المورد المنصوص المتيقّن، كمورد إتلاف مال الغير مثلاً، وفي مورد الشكّ في نفي ضرر يرجع إلىٰ العمومات دون القاعدة.

(واستدلالُ العلماء لا يصلح معيّناً) لما يحتمل منها، من إرادة العموم أو المعنىٰ الآخر (خصوصاً لهذا المعنىٰ المرجوح)، أي: استدلال العلماء لا يوجب تعيين ما يمكن أنْ يراد من القاعدة من المعنىٰ، خصوصاً وأنّه لا يوجب تعيين المعنىٰ المرجوح وهو العموم، إذ إرادة العموم مع كثرة التخصيص التي بلغت مرتبة الاستهجان، تنافي كونها في مقام الامتنان وضرب القاعدة، لأنّ العموم إذا كان وارداً في مقام المنّة وضرب القاعدة، لكان أبيّاً عن التخصيص فضلاً عن تخصيص الأكثر. هذا تمام الكلام في الإشكال علىٰ القاعدة.

ثمّ أجاب عن ذلك المصنّف‌ بقوله:

(إلّا أنْ يقال ـ مضافاً إلىٰ منع أكثريّة الخارج وإنْ سلّمت كثرته ـ: إنّ الموارد الكثيرة الخارجة عن العامّ إنّما خرجت بعنوان واحد جامع لها).

---

(١) الفقيه ٤: ٢٤٣ / ٧٧٧. الوسائل ٢٦: ١٤، أبواب موانع الإرث، ب ١، ح ١٠.

وقد تقرّر أنّ تخصيصَ الأكثر لا استهجانَ فيه إذا كان بعنوان واحد جامع لأفراد هي أكثر من الباقي، كما إذا قيل: أكرِم النّاس، ودلّ دليلٌ علىٰ اعتبار العدالة، خصوصاً إذا كان المخصّص ممّا يعلم به المخاطبُ حال الخطاب.

ومن هنا ظهر وجهُ صحّة التمسّك بكثير من العمومات مع خروج أكثر أفرادها، كما في قوله عليه السلام: (المُؤمِنُونَ عِندَ شُروطِهِم)[1] وقوله تعالىٰ: ﴿أَوْفُوا بِالعُقُودِ﴾[2]، بناءً علىٰ إرادة العهود، كما في الصحيح.

وحاصل كلامه في الجواب، هو منع لزوم تخصيص الأكثر أوّلاً، ومنع الاستهجان علىٰ فرض لزومه ثانياً، وذلك لأنّ تخصيص الأكثر علىٰ قسمين:

أحدهما: أنْ يكون بالعناوين المتعدّدة، كتخصيص: أكرم العلماء، بـ: لا تكرم المنجّمين، ولا تكرم النحويّين ولا تكرم الفلاسفة، ولا تكرم الأصوليّين، هكذا حتىٰ يبقىٰ تحت العامّ، الفقهاء فقط، أو العدول منهم فقط.

وثانيهما: أنْ يكون بعنوان واحد، كتخصيص: لا تكرم العلماء إلّا الفقهاء، أو كالمثال المذكور في المتن، فإنّ الخارج من العموم وإنْ كان أكثر من الباقي تحته، إلّا أنّه بعنوان واحد، وهو عدم العدالة مثلاً.

وتخصيص الأكثر الذي لا يجوز عند العقلاء، هو القسم الأوّل لا الثاني، وما نحن فيه من قبيل القسم الثاني، وعليه فلا مانع من التمسّك بعموم القاعدة عند الشكّ في التخصيص **(خصوصاً إذا كان المخصّص ممّا يعلم به المخاطبُ حال الخطاب)** وكان المتكلّم ممّن يعتمد في مقام تفهيم المخاطب بعلم المخاطب بالمخصّص حال الخطاب، وإلّا فمجرّد علم المخاطب بالمخصّص حال الخطاب لا يوجب تفاوت الحال في الاستهجان وعدمه، كما في الفوائد بتوضيح منّا.

(ومن هنا)، أي: من أنّ كثرة الخارج إذا كان بعنوان واحد لا يوجب وهن العموم، فلا يجب حمله علىٰ معنىً آخر **(ظهر وجهُ صحّة التمسّك بكثير من العمومات مع خروج أكثر أفرادها، كما في قوله عليه السلام: (المُؤمِنُونَ عِندَ شُروطِهِم) وقوله تعالىٰ: ﴿أَوْفُوا بِالعُقُودِ﴾ بناءً علىٰ**

---

(١) التهذيب ٧: ١٥٠٣/٣٧١، الاستبصار ٣: ٨٣٥/٢٣٢، الوسائل ٢١: ٢٧٦، أبواب المهور، ب ٢٠، ح ٤.

(٢) المائدة: ١.

ثمّ إنّه يشكلُ الأمرُ من حيث إنّ ظاهرهم في الضرر المنفي الضررُ النوعي لا الشخصي، فحكموا بشرعيّة الخيار للمغبون نظراً إلىٰ ملاحظة نوع البيع المغبون وإنْ فُرِضَ عدمُ تضرّره في خصوص مقام، كما إذا لم يوجد راغبٌ في المبيع وكان بقاؤه ضرراً علىٰ البائع، لكونه في مَعرِض الإباق أو التلف، أو الغصب، وكما إذا لم يترتّب علىٰ ترك الشفعَة ضررٌ علىٰ الشفيع، بل كان له فيه نفعٌ.

إرادة العهود، كما في الصحيح)؛ لأنّ الشرط لغة عبارة عن مطلق الإلزام والالتزام بشيء، وهو غير واجب إلّا في مثل النذر، فالخارج كالشروط الابتدائيّة وغيرها يكون في غاية الكثرة.

نعم، لو كان المراد به هو الإلزام والالتزام في البيع ونحوه، كان الخارج عن العموم ما خالف مقتضىٰ العقد أو الكتاب، والسنّة أيضاً.

وكيف كان، فأكثر العهود المتعارفة بين الناس لايجب الوفاء بها، ومع ذلك يصحّ التمسّك بالعموم، لما عرفت من أنّ تخصيص الأكثر إذا كان بعنوان واحد، لا يقدح في التمسّك بالعموم، ولعلّ التخصيص في مورد الشروط يكون من هذا القبيل، فيكون المعنىٰ: المؤمنون عند شروطهم إلّا ما خالف الكتاب والسنّة.

(ثمّ إنّه يشكلُ الأمرُ من حيث إنّ ظاهرهم في الضرر المنفي الضررُ النوعي لا الشخصي).

وملخّص وجه الإشكال، هو التنافي بين ظاهر الروايات في اعتبار الضرر الشخصي، وبين ظاهر العلماء في اعتبار الضرر النوعي، فالمنفي نظراً إلىٰ ظاهر الروايات هو الضرر الشخصي ونظراً إلىٰ ظاهر استدلالهم ـ حيث استدلّوا بهذه القاعدة علىٰ إثبات خيار الغبن والعيب والشفعة ـ هو الضرر النوعي، حيث حكموا بخيار البايع المغبون باعتبار كون البيع الغبني مشتملاً علىٰ الضرر نوعاً، فحكموا بأنّه له الخيار.

(وإنْ فُرِضَ عدمُ تضرّره في خصوص مقام، كما إذا لم يوجد راغبٌ في المبيع وكان بقاؤه ضرراً علىٰ البائع، لكونه في مَعِرض الإباق أو التلف، أو الغصب).

وكذلك حكموا بحقّ الشفعة للشريك باعتبار وجود الضرر في ترك الشفعة غالباً ونوعاً وإنْ لم يكن في ترك الشفعة ضرر في بعض الموارد، بل كان فيه نفع للشريك.

وبالجملة، فالضررُ عندهم في بعض الأحكام حكمَةٌ لا يعتبرُ اطّرادُها، وفي بعض المقامات يعتبرون اطّرادَها، مع أنّ ظاهر الرواية اعتبارُ الضرر الشخصي، إلّا أنْ يستظهر منها انتفاء الحكم رأساً إذا كان موجباً للضرر غالباً وإنْ لم يوجب دائماً، كما قد يدّعىٰ نظيرُ ذلك في أدلّة نفي الحرج.

ولو قلنا بأنّ التسلّطَ علىٰ ملك الغير بإخراجه عن ملكه قهراً عليه بخيار أو شُفعة ضررٌ أيضاً، صار الأمرُ أشكَل.

(وبالجملة، فالضررُ عندهم في بعض الأحكام حكمَةٌ لا يعتبر اطّرادُها) كما في الأمثلة المتقدّمة وهي باب الخيارات، حيث إنّ اعتبار الضرر فيها نوعي (وفي بعض المقامات يعتبرون إطّرادَها) كما في باب العبادات مثل الوضوء إذا كان فيه ضرراً.

هذا تمام الكلام في اعتبار الضرر النوعي عندهم في باب الخيارات، وهذا ينافي ظاهر الروايات كما أشار المصنّف‌ﷺ إليه بقوله:

(مع أنّ ظاهر الرواية)، أي: رواية نفي الضرر (اعتبارُ الضرر الشخصي)، إذ لا معنىٰ لنفي الضرر في مورد انتفاء الضرر (إلّا أنْ يستظهر منها)، أي: من رواية نفي الضرر بملاحظة بعض القرائن كاستدلال الإمام‌ﷺ بها لحقّ الشفعة مطلقاً، مع عدم الضرر في جميع الموارد (انتفاء الحكم رأساً)، أي: انتفاء الحكم بلزوم المعاملة (إذا كان موجباً للضرر غالباً وإنْ لم يوجب دائماً... إلىٰ آخره)، فيرتفع ـ حينئذ ـ ما ذكر من التنافي بين ظاهرهم والرواية، غاية الأمر تحمل الرواية علىٰ خلاف ظاهرها ببعض القرائن.

(ولو قلنا بأنّ التسلّطَ علىٰ ملك الغير بإخراجه عن ملكه قهراً عليه بخيار أو شُفعة ضررٌ أيضاً، صار الأمرُ أشكَل).

وحاصل كلام المصنّف‌ﷺ هو أنّ الاستدلال بالقاعدة علىٰ نفي الضرر النوعي مشكل بما عرفت من التنافي، إلّا أنّ الاستدلال بها علىٰ نفي الضرر مع تعارضه بضرر آخر أشكل منه.

وبيان التعارض: فكما أنّ بقاء المبيع في البيع الغبني عند المشتري ضرر علىٰ البائع، كذلك إخراج المثمن عن ملك المشتري ضرر عليه أيضاً، وكذلك الأمر في ترك الشفعة، فكما أنّه ضرر علىٰ الشفيع، فكذلك إخراج المبيع عن ملك المشتري ـ أيضاً ـ ضرر عليه،

إلّا أنْ يقال: إنّ الضررَ أوجبَ وقوعَ العقد علىٰ وجه متزلزل يدخل فيه الخيارُ، فتأمّل.

ثمّ إنّه قد يتعارض الضرران بالنسبة إلىٰ شخص واحد أو شخصين، فمع فقد المرجّح يُرجَع إلىٰ الأُصول والقواعد الأُخر، كما أنّه إذا أُكرِهَ علىٰ الولاية من قِبَل الجائر المستلزمةِ

وليس أحدهما أولىٰ بإجراء القاعدة من الآخر، فكيف ينفىٰ الضرر في أحدهما بها دون الآخر؟!.

(**إلّا أنْ يقال: إنّ الضررَ أوجبَ وقوعَ العقد علىٰ وجه متزلزل يدخل فيه الخيارُ**) فلا يكون إخراج الملك المتزلزل بالخيار عن يد المالك ضرراً، وإنّما يعدّ إخراجه ضرراً عليه فيما إذا استقرّ ملكه عليه، فالضرر موجب للتزلزل من الأوّل، فيصير العقد من الأوّل من العقود الجائزة ومن المعلوم أنّ إخراج الملك فيها بفسخها لا يعدّ ضرراً.

(**فتأمّل**) لعلّه إشارة إلىٰ الفرق بين العقد المتزلزل بالضرر، بحيث لولاه كان مقتضياً للّزوم، وبين العقد المتزلزل بنفسه من الأوّل، كالعقود الجائزة، وذلك بأنّ إخراج الملك في الأوّل يعدّ ضرراً بخلاف الثاني حيث لا يصدق عليه الضرر، فتعارض الضررين باقٍ علىٰ حاله في المقام، ولا بدّ من وجه ـ حينئذ ـ للحكم بتقديم ضرر المغبون والشفيع وغيرهما، وهو كون ضررهم أقوىٰ مثلاً، أو دعوىٰ الإجماع فيه وما شابه ذلك.

(**ثمّ إنّه قد يتعارض الضرران بالنسبة إلىٰ شخص واحد أو شخصين، فمع فقد المرجّح يُرجَع إلىٰ الأُصول والقواعد الأُخر**).

وحاصل الكلام في مسألة تعارض الضررين، هو أنّها ترجع إلىٰ ثلاث مسائل:

الأولىٰ: هي ما إذا دار أمر شخص واحد بين ضررين، بحيث كان لا بدّ له من الوقوع في أحدهما، كمَنْ يحتاج إلىٰ حفر بالوعة في داره مثلاً، بحيث يكون حفرها مستلزماً للضرر في سردابها، والمصنّف لم يذكر المثال لهذه المسألة وإنّما اكتفىٰ بالإشارة إليها بقوله: (قد يتعارض الضرران بالنسبة إلىٰ شخص واحد).

والثانية: هي ما إذا دار أمر الضررين بين شخصين، كما أشار إليهاﷺ بقوله: (أو شخصين)، أي: قد يتعارض الضرران بالنسبة إلىٰ شخصين، ثمّ ذكر المصنّفﷺ لها مثالين:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: (**كما أنّه إذا أُكرِهَ علىٰ الولاية من قِبَل الجائر المستلزمةِ**

للإضرار علىٰ الناس فإنّه يرجع إلىٰ قاعدة نفي الحرج، لأنّ إلزام الشخص تحمّل

للإضرار علىٰ الناس) حيث يدور الأمر بين قبولها وتضرر الغير، وبين عدمه وتضرّره.

وثانيهما: ما أشار إليه بقوله: (**ومثله: إذا كان تصرّف المالك في ملكه موجباً لتضرّر جاره، وتركه موجباً لتضرّر نفسه**).

والثالثة: هي ما إذا دار أمر الضرر بين شخصين في عكس المسألة الأُولىٰ، كما إذا دخل رأس دابة شخص في قدر شخص آخر، ولم يمكن تخليصها إلّا بكسر القدر أو ذبح الدابة، والمصنّف ﷺ ذكر المسألة الثالثة، في آخر هذا البحث، حيث أشار إليها بقوله: (**وأمّا في غير ذلك**) وسنكتفي فعلاً في بيان حكم المسألة الأُولىٰ والثانية، والعمدة هي الثانية وذلك لكثرة الابتلاء بها.

ثمّ إنّ كلمات الأُصوليّين في بيان محتملات مسألة تعارض الضررين وفروعها وإنْ كانت مختلفة بين تفصيل مملّ وإجمال مخلّ، إلّا أنّ خير الأُمور أوسطها، وهو ما أفاده السيد الأُستاذ دام ظله، حيث قال في المسألة الأُولىٰ: «وفروعها ثلاثة:

الأوّل: ما إذا دار أمره بين ضررين مباحين، بناءً علىٰ ما ذكرناه من عدم حرمة الإضرار بالنفس بجميع مراتبه، وفي مثله يجوز له اختيار أيّهما شاء بلا محذور.

الثاني: ما إذا دار الأمر بين ضرر يحرم ارتكابه، كتلف النفس، وما لا يحرم ارتكابه، كتلف المال، وفي مثله لا ينبغي الشكّ في لزوم اختيار المباح تحرّزاً عن الوقوع في الحرام.

الثالث: ما إذا دار الأمر بين ضررين محرّمين، ويكون المقام ـ حينئذ ـ من باب التزاحم، فلا بدّ له من اختيار ما هو أقلّ ضرراً، والاجتناب عمّا كان محتمل الأهمّيّة.

نعم، مع العلم بالتساوي أو احتمال الأهمّيّة في كلّ من الطرفين يكون مخيّراً في الاجتناب عن أيّهما شاء» انتهىٰ مورد الحاجة من كلامه في المسألة الأُولىٰ.

كما قال مفصّلاً في المسألة الثانية «وهي ما إذا دار الأمر بين تضرر شخص والإضرار بالغير من جهة التصرّف في ملكه، كمن حفر في داره بالوعة أو بئراً يكون موجباً للضرر علىٰ الجار مثلاً، وتوضيح المقام يقتضي ذكر أقسام تصرّف المالك في ملكه الموجب للإضرار بالجار، فنقول: إنّ تصرّفه يتصوّر علىٰ وجوه:

الأوّل: أنْ يكون المالك بتصرّفه قاصداً لإضرار الجار، من دون أنْ يكون فيه نفع له، أو

....

في تركه ضرر عليه.

الثاني: الصورة مع كون الداعي إلىٰ التصرّف مجرّد العبث والميل النفساني، لا الإضرار بالجار.

الثالث: أنْ يكون التصرّف بداعي المنفعة، بأنْ يكون في تركه فوات منفعة.

الرابع: أنْ يكون الداعي، التحرّز عن الضرر، بأنْ يكون في تركه ضرر عليه.

والمنسوب إلىٰ المشهور جواز التصرّف وعدم الضمان في الصورتين الأخيرتين، بعد التسالم علىٰ الحرمة والضمان في الصورتين الأُوليين.

أمّا وجه الحرمة والضمان في الصورتين الأُوليين فظاهر، فإنّه لا إشكال في حرمة الإضرار بالغير، ولا سيّما الجار، والمفروض أنّه لا يكون فيهما شيء ترتفع به حرمة الإضرار بالغير.

وأمّا الوجه لجواز التصرّف وعدم الضمان في الصورتين الأخيرتين، فقد استدلّ له بوجهين:

الوجه الأوّل: إنّ منع المالك عن التصرّف في ملكه حرج عليه، ودليل نفي الحرج حاكم علىٰ أدلّة نفي الضرر، كما أنّه حاكم علىٰ الأدلّة المثبتة للأحكام، وهذا الدليل ممنوع صغرىٰ وكبرىٰ.

أمّا الصغرىٰ، فلعدم كون منع المالك عن التصرّف في ملكه حرجاً عليه مطلقاً، فإنّ الحرج المنفي في الشريعة المقدّسة إنّما هو بمعنىٰ المشقّة التي لا تتحمّل عادة، ومن الظاهر أنّ منع المالك عن التصرّف في ملكه لا يكون موجباً للمشقّة التي لا تتحمّل عادة مطلقاً، بل قد يكون وقد لايكون، وليس الحرج المنفي في الشريعة المقدّسة بمعنىٰ مطلق الكلفة، وإلّا كانت جميع التكاليف حرجيّة، فإنّها كلفة ومنافية لحريّة الإنسان وللعمل بما تشتهي الأنفس.

وأمّا الكبرىٰ، فلأنّه لا وجه لحكومة أدلّة نفي الحرج علىٰ أدلّة نفي الضرر، فإنّ كلّ واحد منهما ناظر إلىٰ الأدلّة الدالّة علىٰ الأحكام الأوّليّة وتقييدها بغير موارد الحرج والضرر في مرتّبة واحدة، فلا وجه لحكومة أحدهما علىٰ الآخر.

....

الوجه الثاني: إنّ تصرّف المالك في ملكه في المقام، لا بدّ من أنْ يكون له حكم مجعول من قبل الشارع، إمّا الجواز أو الحرمة، فلا محالة يكون أحدهما خارجاً عن دليل (لا ضرر)، ولا ترجيح لأحدهما علىٰ الآخر، فيكون دليل (لا ضرر) مجملاً بالنسبة إليهما، فلا يمكن التمسّك بحديث (لا ضرر) بشيء منهما، فيرجع إلىٰ أصالة البراءة عن الحرمة، ويحكم بجواز التصرّف.

وفيه: ما تقدّم من أنّ دليل (لا ضرر) لا يشمل إلّا الأحكام الإلزاميّة، لأنّه ناظر إلىٰ نفي الضرر من قبل الشارع في عالم التشريع. والضرر في الأحكام الترخيصيّة لا يستند إلىٰ الشارع، حتىٰ يكون مرتفعاً بحديث (لا ضرر)، فحرمة الإضرار بالغير تكون مشمولة لحديث (لا ضرر) ومرتفعة به دون الترخيص.

هذا ولكنّ التحقيق عدم شمول حديث (لا ضرر) للمقام، لأنّ مقتضىٰ الفقرة الأُولىٰ عدم حرمة التصرّف، لكونها ضرراً علىٰ المالك، ومقتضىٰ الفقرة الثانية، وهي (لا ضرار) حرمة الإضرار بالغير علىٰ ما تقدّم بيانه، فيقع التعارض بين الصدر والذيل، فلا يمكن العمل بإحدىٰ الفقرتين.

وإنْ شئت قُلتَ: إنّ الحديث لا يشمل المقام أصلاً، لا صدراً ولا ذيلاً، لما ذكرناه من كونه وارداً مورد الامتنان علىٰ الأُمّة الإسلاميّة، فلا يشمل مورداً كان شموله له منافياً للامتنان، ومن المعلوم أنّ حرمة التصرّف والمنع عنه مخالف للامتنان علىٰ المالك، والترخيص فيه خلاف الامتنان علىٰ الجار، فلا يكون شيء منهما مشمولاً لحديث (لا ضرر).

وبما ذكرناه ظهر أنّه لا يمكن التمسّك بحديث (لا ضرر) فيما كان ترك التصرّف موجباً لفوات المنفعة، وإنْ لم يكن ضرراً عليه، لأنّ منع المالك عن الانتفاع بملكه - أيضاً - مخالف للامتنان، فلا يكون مشمولاً لحديث (لا ضرر)، فلا يمكن التمسّك بحديث (لا ضرر) في المقام أصلاً، بل لا بدّ من الرجوع إلىٰ غيره، فإنْ كان هناك عموم أو إطلاق دلّ علىٰ جواز تصرّف المالك في ملكه، حتىٰ في مثل المقام يؤخذ به ويحكم بجواز التصرّف، وإلّا فيرجع إلىٰ الأصل العملي، وهو في المقام أصالة البراءة عن الحرمة، فيحكم

الضرر لدفع الضرر عن غيره حَرَجٌ، وقد ذكرنا توضيح ذلك في مسألة التولّي من قِبَل الجائر من كتاب المكاسب.

بجواز التصرّف.

وبما ذكرناه ظهر الحكم فيما إذا كان التصرّف في مال الغير موجباً للضرر علىٰ الغير، وتركه موجباً للضرر علىٰ المتصرّف، فيجري الكلام السابق من عدم جواز الرجوع إلىٰ حديث (لا ضرر)، لكونه وارداً مورد الامتنان، فيرجع إلىٰ عموم أدلّة حرمة التصرّف في مال الغير، كقوله ﷺ: (لا يحلّ مال امرىء إلّا بطيب نفسه)[1] وغيره من أدلّة حرمة التصرّف في مال الغير ويحكم بحرمة التصرّف» انتهىٰ.

ولنرجع إلىٰ كلام المصنّف ﷺ حيث قال بقبول الولاية من قبل الجائر في صورة الإكراه، وتمسّك لذلك بقاعدة نفي الحرج، وحاصل الكلام في المسألة الثانية التي ذكرها المصنّف ﷺ تفصيلاً، هو تقديم قاعدة نفي الحرج علىٰ قاعدة نفي الضرر، علىٰ ما يظهر من كلامه حيث قال:

(فإنّه يرجع إلىٰ قاعدة نفي الحرج ... إلىٰ آخره).

والرجوع إلىٰ قاعدة نفي الحرج لا يخلو من أحد احتمالين:

الأوّل: أنْ يكون الرجوع إليها من جهة حكومتها علىٰ قاعدة لا ضرر، كحكومتها علىٰ الأدلّة المثبتة للأحكام.

والثاني: أنْ يكون الرجوع إليها لأجل كونها مرجعاً بعد تعارض قاعدتي لا ضرر كما لا يخفىٰ، وعلىٰ التقديرين لا بدّ من إحراز الصغرىٰ في المقام، وهي أنْ يكون تحمل الضرر لدفع الضرر عن الغير حرجاً، وقد أشار إليه المصنّف ﷺ بقوله:

(لأنّ إلزام الشخص تحمّل الضرر لدفع الضرر عن غيره حرج).

وقد تقدّم الإشكال علىٰ تقديم قاعدة نفي الحرج علىٰ قاعدة نفي الضرر في كلام سيّدنا الأُستاذ، فراجع.

ثمّ أشار المصنّف ﷺ إلىٰ المثال الثاني بقوله:

---

(١) الكافي ٧: ١٢/٢٧٣. الفقيه ٤: ١٩٥/٦٧. غوالي اللآلئ ١: ٩٨/٢٢٢. الوسائل ٥: ١٢٠، أبواب مكان المصلي، ب ٣، ح ١، بتفاوتٍ في جميعها.

ومثله: إذا كان تصرّفُ المالك في ملكه موجباً لتضرّر جاره، وتركُهُ موجباً لتضرّر نفسه، فإنّه يرجع إلىٰ عموم: (النّاس مسلّطون علىٰ أموالهم)[1] ولو عُدَّ مطلقُ حَجره عن التصرّف في ملكه ضَرَراً، لم يعتبر في ترجيح المالك ضررٌ زائدٌ علىٰ ترك التصرّف فيه، فيرجع إلىٰ عموم التسلّط.

ويمكن الرجوعُ إلىٰ قاعدة نفي الحرج، لأنّ منعَ المالك لدفع ضرر الغير حرجٌ وضيقٌ عليه، إمّا لحكومته ابتداءً علىٰ نفي الضرر، وإمّا لتعارضهما والرجوع إلىٰ الأصل.

(ومثله: إذا كان تصرّف المالك في ملكه موجباً لتضرّر جاره، وتركه موجباً لتضرّر نفسه).

فيحكم بجواز تصرّف المالك في ملكه بما تقدّم من قاعدة نفي الحرج وبعموم (الناس مسلّطون علىٰ أموالهم).

وقد أشار إلىٰ الأوّل بقوله: (ويمكن الرجوع إلىٰ قاعدة نفي الحرج، لأنّ منع المالك لدفع ضرر الغير حرج وضيق عليه).

وإلىٰ الثاني بقوله: (فإنّه يرجع إلىٰ عموم (الناس مسلطون علىٰ أموالهم)).

ويمكن *الإشكال* علىٰ تقديم كلتا القاعدتين ـ أي: قاعدة نفي الحرج، والسلطنة ـ علىٰ قاعدة لا ضرر فيقال: إنّ قاعدة نفي الحرج في مرتبة قاعدة لا ضرر، فكيف تُقدّم عليها بالحكومة؟!، وإنّ قاعدة السلطنة محكومة بقاعدة لا ضرر، فكيف يُقدّم ما هو المحكوم علىٰ ما هو الحاكم؟!

ويمكن *الجواب*: بأنّ الرجوع إليهما ليس من جهة حكومتهما عليها، بل يرجع إليها بعد سقوط قاعدة لا ضرر بالتعارض.

نعم، يحتمل أنْ يكون تقديم قاعدة نفي الحرج علىٰ قاعدة لا ضرر ابتداءً من باب الحكومة، حيث أشار إليه المصنّف‏ بقوله:

(إمّا لحكومته ابتداءً علىٰ نفي الضّرر).

أي: حكومة نفي الحرج ابتداءً علىٰ نفي الضرر، ثمّ إنّ المراد من الأصل، يمكن أنْ

---

(١) غوالي اللآلئ ٣: ٢٠٨ / ٤٩. البحار ٢: ٢٧٢ / ٧.

ولعلّ هٰذا أو بعضَهُ منشأ إطلاق جماعة وتصريح آخرين بجواز تصرّف المالك في ملكه وإنْ تضرّر الجار بأنْ يبني دارَهُ مَدبَغَةً أو حَمّاماً أو بيتَ القِصارة أو الحِدادة، بل حكي عن الشيخ والحلبي وابن زهرة دعوىٰ الوفاقِ عليه.

ولعلّه أيضاً منشأ ما في التذكرة من: «الفرق بين تصرّف الإنسان في الشارع المباح بإخراج رَوشن أو جَناح، وبين تصرّفه في ملكه» حيث اعتبر في الأوّل عدمُ تضرّر الجار، بخلاف الثاني، فإنّ المنعَ من التصرّف في المباح لا يعدُّ ضرراً، بل فواتَ انتفاع.

يكون ما هو الأعمّ من العموم والأصل العملي، فالظاهر ـ حينئذ ـ أنْ يكون المراد من مرجع ضمير التثنية في (تعارضهما) ضررين، فمعنىٰ عبارة المصنّف ﷺ ـ حينئذٍ ـ أنّه يمكن الرجوع إلىٰ قاعدة نفي الحرج، إمّا لحكومتها ابتداءً علىٰ نفي الضرر، وإمّا لتعارض الضررين، ثمّ الرجوع إلىٰ قاعدة نفي الحرج وعموم (الناس مسلّطون علىٰ أموالهم)، أو إلىٰ الأصل العملي كالبراءة مثلاً علىٰ فرض عدم الدليل الاجتهادي.

ويحتمل أنْ يكون المراد بالأصل هو الأصل العملي فقط، فالظاهر أنْ يكون المراد من مرجع الضمير هو قاعدة نفي الحرج وقاعدة نفي الضرر، أي: يرجع إلىٰ الأصل من البراءة واستصحاب السلطنة مع تعارضهما، إلّا أنّ هذا الاحتمال لا يناسب ما ذكر من الرجوع إلىٰ قاعدة نفي الحرج، لأنّ الرجوع إلىٰ البراءة أو السلطنة ليس رجوعاً إلىٰ قاعدة نفي الحرج، فتأمّل.

(ولعلّ هذا)، أي: الرجوع إلىٰ كلتا القاعدتين، أي: قاعدة نفي الحرج والسلطنة، (أو بعضه)، أي: الرجوع إلىٰ إحداهما بعد تعارض الضررين (منشأ إطلاق جماعة وتصريح آخرين بجواز تصرّف المالك في ملكه وإنْ تضرر الجار، بأنْ يبني داره مدبغة) للجلود (أو حماماً أو بيت القصارة) للملابس (أو الحدادة، بل حكي عن الشيخ والحلبي وابن زهرة دعوىٰ الوفاق عليه)، أي: جواز تصرّف المالك في ملكه.

(ولعلّه أيضاً منشأ ما في التذكرة من: الفرق بين تصرّف الإنسان في الشارع المباح بإخراج روشن) وهي جمع الرواشن، ومعناها بأنْ يخرج أخشاباً إلىٰ الدرب ويبني عليها وتجعل لها قوائم من السقف كما في الأوثق نقلاً عن الطريحي، ويمكن أنْ يكون المراد بها الشبابيك (أو جناح) بأنْ يخرج شيء من فوق البناء إلىٰ الطريق، كما هو المتعارف في بعض

نعم، ناقش في ذلك صاحبُ الكفاية ـ مع الاعتراف بأنّه المعروفُ بـين الأصـحاب ـ بمعارضة عموم التسلّط لعموم نفي الضرر، قال في الكفاية:

«ويشكل جوازُ ذلك فيما إذا تضرّر الجار تضرّراً فاحشاً، كما إذا حفر في ملكه بـالوعة ففسد بها بئرُ الغير، أو جعل حانوتَهُ في صفّ العطّارين حانوتَ حدّاد، أو جعل دارَهُ مَدبَغَةً أو مَطبَخَة»، انتهىٰ.

واعتُرِضَ عليه تبعاً للرياض بما حاصله: «إنّه لا معنىٰ للتأمّل بعد إطباقِ الأصحاب نقلاً وتحصيلاً، والخبرِ المعمول عليه، بل المتواتر من: (أنّ الناس مُسَلّطونَ علىٰ أموالهم)[1]، وأخبارُ الإضرار ـ علىٰ ضعف بعضها وعدم تكافؤها لتلك الأدلّة ـ محمولةٌ علىٰ ما إذا لم يكن له

الأبنية القديمة، وقيل: إنّهما معنىٰ واحد، وهو إخراج شيء من فوق البناء إلىٰ الطريق.

وكيف كان، فقد فرّق في التذكرة بين التصرّف في المباح، وبين التصرّف في الملك، حيث اعتبر في الأوّل عدم تضرّر الجار دون الثاني، ولعلّ الوجه في الفرق المـذكور هـو إجراء قاعدة نفي الحرج وقاعدة السلطنة في الثاني دون الأوّل، وذلك (فـإنّ المـنع مـن التصرّف في المباح لا يعدّ ضرراً) حتىٰ يكون في تحمّله حرج، فتجري قاعدة نفيالحرج (بل فوات انتفاع).

فحاصل الفرق إذن يرجع إلىٰ سقوط قاعدة لا ضرر بالتعارض فيما إذاكان التصرّف في الملك، فيرجع إلىٰ قاعدة السلطنة أو نفي الحرج.

(نعم، ناقش في ذلك صاحب الكفاية ـ مع الاعتراف بأنّه المعروف بين الأصـحاب ـ بمعارضة ... إلىٰ آخره) متعلّق بقوله: (ناقش).

يعني: ناقش صاحب الكفاية‌ في جواز التصرّف في الملك تمسّكاً بقاعدة السلطنة، بأنّ عموم (الناس مسلّطون علىٰ أموالهم) معارض بقاعدة لا ضرر، فكيف يتمسّك بها علىٰ جواز التصرّف؟!، إلّا أنّه غفل عـن سـقوط قـاعدة لا ضـرر بـالتعارض بـالمثل، والمـراد بالكفاية هو كتاب كفاية الاحكام، لاكفاية الأُصول للآخوند الهروي الخراساني.

وكيف كان فقد (اعتُرِض عليه تبعاً للرياض بما حاصله: «إنّه لا معنىٰ للتأمّل بعد إطباق

---

(١) غوالي اللآلئ ٣: ٢٠٨ / ٤٩. البحار ٢: ٢٧٢ / ٧.

غرض إلّا الإضرار، بل فيها ـ كخبر سمرة[١] ـ إيماءٌ إلىٰ ذلك، سلّمنا، لكنّ التعارضَ بين الخبرين بالعموم من وجه، والترجيحَ للمشهور للأصل والإجماع»، انتهىٰ.

ثمّ فصّل المعترض بين أقسام التصرّف بأنّه إنْ قصد به الإضرار من دون أنْ يترتّب عليه جلبُ نفع أو دفعُ ضرر، فلا ريبَ في أنّه يُمَنعُ، كما دلّ عليه خبرُ سمرة بن جندب، حيث قال له النبيﷺ: (إنّك رَجُلٌ مُضارٌ).

الأصحاب نقلاً وتحصيلاً، والخبر المعمول عليه، بل المتواتر من: (أنّ الناس مسلّطون علىٰ أموالهم)، وأخبار الإضرار ـ علىٰ ضعف بعضها وعدم تكافؤها لتلك الأدلّة ـ محمولة علىٰ ما إذا لم يكن له غرض إلّا الإضرار، بل فيها ـ كخبر سمرة ـ إيماء إلىٰ ذلك).

كقول النبيّﷺ: (إنّك رجل مضّار) وعلىٰ فرض التعارض بين عموم (الناس مسلّطون علىٰ أموالهم) وبين (لا ضرر ولا ضرار) يكون التعارض بينهما بالعموم من وجه، ومادّة الافتراق من جانب عموم السلطنة، وذلك بأنْ لا يكون التصرّف في الملك موجباً لتضرر الغير، ومادة الافتراق من جانب الضرر بأنْ يحصل الضرر من غير التصرّف في الملك، ومادّة الاجتماع بأنْ يكون التصرّف في الملك موجباً لتضرر الغير أيضاً.

ثمّ الترجيح في مادّة الاجتماع عند المشهور مع المالك (للأصل)، أي: جواز تصرّفه في ملكه (والإجماع، انتهىٰ).

(ثمّ فصّل المعترض بين أقسام التصرّف).

وما ذكره من التفصيل والفرق بين أحكام أقسام التصرّف ـ جوازاً ومنعاً ـ لا يحتاج إلىٰ البيان، فنكتفي في ذلك علىٰ ما ذكره الأُستاذ الاعتمادي، فنقول: إنّ من الأقسام ما أشار إليه المصنّفﷺ بقوله:

(بأنّه إنْ قصد به الإضرار من دون أنْ يترتّب عليه جلب نفع أو دفع ضرر، فلا ريب في أنّه يُمنع، كما دلّ عليه خبر سمرة بن جندب، حيث قال له النبيّﷺ: (إنّك رجل مضارّ).

حيث يكون ظاهراً في منع التصرّف إذا قصد به الإضرار بالغير.

---

(١) الكافي ٥: ٢٩٤ / ٨. الوسائل ٢٥: ٤٢٩، كتاب إحياء الأموات، ب ١٢، ح ٤.

وإذا ترتّب عليه نفع أو دفع ضرر وعلىٰ جاره ضرر يسير، فإنّه جائزٌ قطعاً، وعليه بنوا جواز رفع الجِدار علىٰ سطح الجار، وأمّا إذا كان ضررُ الجار كثيراً يتحمّل عادة، فإنّه جائزٌ علىٰ كراهيّة شديدة، وعليه بنوا كراهة التولّي من قبل الجائر لدفع ضرر يصيبه، وأمّا إذا كان ضررُ الجار كثيراً لا يتحمّل عادةً لنفع يصيبه، فإنّه لا يجوز له ذلك.

وعليه بنوا حرمةَ الاحتكار في مثل ذلك، وعليه بنىٰ جماعـةٌ ـ كـالفاضل في التـحرير والشهيد في اللمعة ـ الضمانَ إذا أجّج ناراً بقدر حاجته مع ظنّه التعدّي إلىٰ الغير.

وأمّا إذا كان ضررُه كثيراً وضررُ جاره كذلك، فإنّه يجوز له دفعُ ضرره وإنْ تضرّر جارُهُ أو أخوه المسلمُ.

وعليه بنوا جوازَ الولاية من قبل الجائر ـ إلىٰ أنْ قال ـ:

والحاصلُ أنّ أخبارَ الإضرار فيما يُعدّ إضراراً معتدّاً به عرفاً، والحال أنّه لا ضرر بذلك

والقسم الثاني ما أشار إليه المصنّف ﷺ بقوله:

(وإذا ترتّب عليه نفع أو دفع ضرر وعلىٰ جاره ضرر يسير، فإنّه جائز قطعاً) لقـاعدة السلطنة والأصل والإجماع.

ثمّ أشار إلىٰ القسم الثالث بقوله:

(وأمّا إذا كان ضرر الجار كثيراً يتحمّل عادة) كسراية الرطوبة إلىٰ بيته مثلاً (فإنّه جائز) لما تقدّم من قاعدة السلطنة وغيرها (علىٰ كراهيّة شديدة).

ثمّ أشار إلىٰ القسم الرابع بقوله:

(وأمّا إذا كان ضرر الجار كثيراً، لا يتحمّل عادة لنفع يصيبه، فإنّه لا يجوز له ذلك).

إذ يصدق عليه أنّه رجل مضارّ.

(وعليه بنوا حرمة الاحتكار في مثل ذلك).

أي: فيما تضرّر به الغير تضرّراً لا يتحمّل به عادة.

ثمّ أشار إلىٰ القسم الخامس بقوله:

(وأمّا إذا كان ضرره كثيراً وضرر جاره كذلك، فإنّه يجوز له دفع ضرره وإنْ تـضرّر جاره أو أخوه المسلم).

إذ لا دليل علىٰ وجوب تحمّل الضرر لدفع ضرر الغير، فتجري قاعدة السلطنة.

علىٰ المضرّ، لأنّ الضرر لا يُزال بالضرر». انتهىٰ.

أقول: الأوفقُ بالقواعد تقديمُ المالك، لأنّ حَجر المالك عن التصرّف في ماله ضررٌ يعارض ضررَ الغير، فيرجع إلىٰ عموم قاعدة السلطنة ونفي الحرج.

نعم، في الصورة الأُولىٰ التي يقصد المالكُ مجرّد الإضرار من غير غرض في التصرّف يعتدّ به لا يعدّ فواتُه ضرراً.

والظاهرُ عدمُ الفرق بين كون ضرر المالك بترك التصرّف أشدّ من ضرر الغير أو أقلّ؛ إمّا لعدم ثبوت الترجيح بقلّة الضرر كما سيجيء، وإمّا لحكومة نفي الحرج علىٰ نفي الضرر.

(والحاصل أنّ أخبار الإضرار فيما يعدّ إضراراً معتدّاً به عرفاً، والحال أنّه لا ضرر بذلك علىٰ المضرّ).

وحاصل الكلام: إنّ حرمة إضرار المالك علىٰ الجار بتصرّفه في ملكه تتحقّق بشرطين:

أحدهما: كون ضرر الجار معتدّاً به.

وثانيهما: عدم تضرّر المالك بترك التصرّف المستلزم لتضرّر الجار.

وهذان الشرطان حاصلان في القسم الرابع من الأقسام المتقدّمة دون غيره.

(لأنّ الضرر لا يُزال بالضرر).

أي: لا دليل علىٰ وجوب إزالة الضرر عن الغير بتحمّل الضرر، (انتهىٰ).

ثمّ قال المصنّف ﷺ: (الأوفق بالقواعد تقديم المالك) حتىٰ في القسم الرابع؛ (لأنّ حَجر المالك عن التصرّف في ماله ضرر يعارض ضرر الغير، فيرجع إلىٰ عموم قاعدة السلطنة ونفي الحرج).

نعم، في القسم الأوّل الذي يقصد المالك مجرّد الإضرار لا يعدّ ترك التصرّف ضرراً حتىٰ يعارض مع ضرر الغير، ويرجع إلىٰ قاعدة السلطنة، كما أشار إليه ﷺ بقوله:

(نعم، في الصورة الأُولىٰ ... إلىٰ آخره).

وحاصل الكلام: إنّ دخول سمرة بن جندب بدون إذن الصحابي كان بقصد الإضرار به، فمنعه من هذا النحو من التصرّف ليس ضرراً عليه حتىٰ يعارض ضرر الصحابي، فيرجع إلىٰ قاعدة السلطنة، بل تجري قاعدة لا ضرر في جانب الصحابي فقط.

(والظاهر عدم الفرق بين كون ضرر المالك بترك التصرّف أشدّ من ضرر الغير أو أقلّ؛

فإنّ تَحَمُّل الغير علىٰ الضرر ولو يسيراً ـ لأجل دفع الضرر عن الغير ولو كثيراً ـ حرجٌ وضيقٌ، ولذا اتفقوا علىٰ أنّه يجوز للمُكرَهِ الإضرارُ علىٰ الغير بما دون القتل، لأجل دفع الضرر عن نفسه، ولو كان أقلّ من ضرر الغير، هذا كلّه في تعارض ضرر المالك وضرر الغير.

إمّا لعدم ثبوت الترجيح بقلّة الضرر).

فإنّ قوله ﷺ: (لا ضرر ولا ضرار) يشمل مطلق الضرر من دون فرق بين القليل والكثير، فيتعارض الضرر القليل مع الكثير ويتساقطان، فيرجع ـ حينئذ ـ إلىٰ قاعدة السلطنة.

(وإمّا لحكومة نفي الحرج علىٰ نفي الضرر) علىٰ فرض عدم ضرر المالك إذا كان قليلاً بضرر الجار إذا كان كثيراً، فتختصّ قاعدة لا ضرر بجانب الجار، إلّا أنّ قاعدة نفي الحرج في جانب المالك حاكمة علىٰ قاعدة لا ضرر في جانب الجار، وذلك (فإنّ تحمّل الغير علىٰ الضرر ولو يسيراً ـ لأجل دفع الضرر عن الغير ولو كثيراً ـ حرج وضيق، ولذا اتّفقوا علىٰ أنّه يجوز للمكره الإضرار علىٰ الغير بما دون القتل، لأجل دفع الضرر عن نفسه، ولو كان أقلّ من ضرر الغير). هذا تمام الكلام في المسألة الثانية من المسائل الثلاث.

وبقي الكلام في المسألة الثالثة فقط، والتي أشار اليها المصنّف ﷺ بقوله:

(وأمّا في غير ذلك).

ولهذه المسألة فروع كما في تقريرات سيدنا الأُستاذ دام ظلّه، فلا بدّ أوّلاً من ذكر مثال لها، ثمّ البحث في فروع هذه المسألة، والمثال المعروف هو ما إذا دخل رأس دابة شخص في قدر شخص آخر، ولم يمكن تخليصها إلّا بكسر القدر أو ذبح الدابة، وفروع هذه المسألة ثلاثة:

الأوّل: أنْ يكون ذلك بفعل أحد المالكين، والحكم فيه وجوب إتلافه، وتخليص مال الآخر مقدّمة لردّه إلىٰ مالكه، وذلك لقاعدة اليد، ولا يجوز إتلاف مال الغير، ثمّ دفع مثله أو قيمته إلىٰ مالكه، لأنّه متىٰ أمكن ردّ العين وجب ردّها، ولا تصل النوبة إلىٰ المثل أو القيمة، لأنّ الانتقال إلىٰ المثل أو القيمة إنّما هو بعد تعذّر العين، وهنا من هذا القبيل.

الثاني: أنْ يكون ذلك بفعل شخص ثالث غير المالكين، وفي مثله يتخيّر في إتلاف أيّهما شاء ويضمن مثله أو قيمته لمالكه، إذ بعد تعذّر إيصال كلا المالين إلىٰ مالكيهما، عليه

وأمّا في غير ذلك، فهل يرجعُ ابتداءً إلىٰ القواعد الأُخَر، أو بعد الترجيح بقلّة الضرر؟ وجهان، بل قولان، يظهر الترجيحُ من بعض الكلمات المحكيّة عن التذكرة وبعض موارد الدروس ورجّحه غيرُ واحد من المعاصرين.

إيصال أحدهما بخصوصه، والآخر بماليّته من المثل أو القيمة، وذلك لعدم إمكان التحفّظ علىٰ كلتا الخصوصيتين.

الثالث: أنْ يكون ذلك غير مستند إلىٰ فعل شخص أصلاً، وقد نسب إلىٰ المشهور في مثله لزوم اختيار أقلّ الضررين وأنّ ضمانه علىٰ مالك الآخر، ولا نعرف له وجهاً غير ما ذكره بعضهم، من أنّ نسبة جميع الناس إلىٰ الله تعالىٰ نسبة واحدة، والكلّ بمنزلة عبد واحد، فالضرر المتوجّه إلىٰ أحد شخصين كأحد الضررين المتوجّه إلىٰ شخص واحد، فلا بدّ ـ حينئذ ـ من اختيار أقلّ الضررين.

وهذا لا يرجع إلىٰ محصّل، ولا يثبت به ماهو المنسوب إلىٰ المشهور من كون تمام الضرر علىٰ أحد المالكين، وهو من كانت قيمة ماله أكثر من قيمة مال الآخر، ولا وجه لإلزامه بتحمّل تمام الضرر من جهة كون ماله أكثر من مال الآخر، مع كون الضرر مشتركاً بينهما.

والصحيح هو أنْ يقال: إنّه إذا تراضىٰ المالكان بإتلاف أحد المالين بخصوصه، ولو بتحمّلهما الضرر علىٰ نحو الشركة، فلا إشكال ـ حينئذ ـ فيه، لأنّ (الناس مسلّطون علىٰ أموالهم) وإلّا فلا بدّ من رفع ذلك إلىٰ الحاكم، وله إتلاف أيّهما شاء، ويقسّم الضرر ـ حينئذ ـ بينهما لقاعدة العدل والإنصاف الثابتة عند العقلاء في الماليات، إلىٰ أنْ قال: وأمّا إذا كان أحدهما أقلّ قيمة من الآخر، فليس للحاكم إلّا إتلاف ما هو أقلّ قيمة، لأنّ إتلاف ما هو أكثر قيمة سبب لزيادة الضرر علىٰ المالكين بلا موجب.

ويكفي في شرح كلام المصنّف هنا، ما جاء في شرح الأُستاذ الاعتمادي دامت إفاداته، حيث قال في مقام شرح قول المصنّفﷺ: (وأمّا في غير ذلك) كتعارض ضرر صاحبَي القدر والدابة، (فهل يرجع ابتداءً إلىٰ القواعد الأُخر) كالقرعة وكتخيير الحاكم، (أو بعد **الترجيح بقلّة الضرر؟ وجهان**).

وجه الأوّل ـ وهو الرجوع إلىٰ القواعد ابتداءً ـ أنّ قولهﷺ: (لا ضرر) يشمل القليل

ويمكن أنْ ينزّل عليه ما عن المشهور، من أنّه لو أدخلت الدابّةُ رأسها في القدر بـغير تفريط من أحد المالكين كُسِرَ القِدْر وضَمِنَ قيمتَه صـاحبُ الدابّـة، مُـعَلّلاً بأنّ الكـسر لمصلحته.

فيُحمَلُ إطلاقُ كلامهم علىٰ الغالب، من أنّ ما يدخلُ من الضرر علىٰ مالك الدابّة، إذا حكِمَ عليه بتلف الدابّة وأخذ قيمتها، أكثرُ ممّا يدخل علىٰ صاحب القدر بتلفه وأخذ قيمته، وبعبارة أُخرىٰ: تلفُ إحدىٰ العينين وتبدّلها بالقيمة أهون من تلف الأُخرىٰ.

وحينئذٍ فلا يبقىٰ مجالٌ للاعتراض علىٰ تعليل الحكم بكونه لمصلحة صاحب الدابّة، بما في المسالك من «أنّه قد تكون المصلحة لصاحب القدر فقط، وقد تكون المصلحةُ مشـتركة بينهما» وكذلك حكمُهُم بضمان صاحب الدابّة إذا دخلت في دار لا تخرج إلّا بهدمها، معلّلاً

والكثير علىٰ حدّ سواء.

ووجه الثاني ـ وهو الرجوع إليها بعد الترجيح بقلّة الضرر ـ أنّ الضرر الكثير في مقابل القليل يُعدّ ضررين، أحدهما يعارض الأقلّ، والآخر يبقىٰ تحت (لا ضرر).

(ويمكن أنْ ينزّل عليه ما عن المشهور، من أنّه لو أدخلت الدابّة رأسها في القدر بغير تفريط من أحد المالكين كُسر القدر وضمن قيمته صاحب الدابّة) حيث رجّحوا كسر القدر لقلّة ضرره، (معلّلاً بأنّ الكسر لمصلحته)، أي: لمصلحة صاحب الدابّة، لأنّ قيمة القـدر التي ضمنها يسيرة بالنسبة إلىٰ قيمة الدابّة.

قوله: (فيحمل إطلاق كلامهم علىٰ الغالب ... إلىٰ آخره).

دفع لما يقال: من أنّه كيف ينزّل ما ذهب إليه المشهور من كسر القدر علىٰ الترجيح بقلّة القيمة، والحال أنّ حكمهم يشمل ما لو كانت قيمة القدر أكثر من قيمة الدابّة؟!.

وحاصل الدفع، هو حمل إطلاق كلامهم علىٰ الغالب، مـن أنّ الغـالب ضـرر صـاحب الدابّة ـ لو حكم بتلفها ـ أكثر من ضرر صاحب القدر لو حكم بكسره.

(وحينئذ)، أي: حين حمل إطلاقهم علىٰ الغالب (فلا يبقىٰ مجال للاعتراض علىٰ تعليل الحكم) بكسر القدر وضمان القيمة (بكونه لمصلحة صاحب الدابّة).

أي: لا وجه للاعتراض عليه (بما في المسالك من أنّه قد تكون المصلحة لصاحب القدر فقط) لشدّة الاعتناء بالقدر لنفاسته، (وكذلك) يحمل علىٰ الغالب (حكمهم بضمان صاحب

بأنّه لمصلحة صاحب الدابّة، فإنّ الغالب أنّ تدارك المهدوم أهونُ من تدارك الدابّة، واللّه العالم.

قد تمّ الكتاب بعون الملك الوهّاب وبإعانة جناب المستطاب ميرزا محمّد هادي سلّمه الطالقاني الأصل، والطهراني المسكن بيد أقلّ الطلاب (...) تحريراً في شهر ذي الحجة الحرام سنة ١٢٦٧.

وقد كتب المصنّف، عليه الرحمة، في الهامش:

«بسم اللّه الرحمن الرحيم»

«قد قوبل بنسخة صحّحها بيده الجانية العبدُ الأحقرُ مرتضىٰ الأنصاري».

وفي أدناه نقش خاتمه الشريف:

«لا إله إلّا اللّه الملك الحقّ المبين، عبدهُ مرتضىٰ الأنصاري».

الدابّة) قيمة تعمير الدار (إذا دخلت في دار لا تخرج إلّا بهدمها، معلّلاً بأنّه لمصحلة صاحب الدابّة، فإنّ الغالب أنّ تدارك المهدوم أهون من تدارك الدابّة).

هذا تمام الكلام في بحث البراءة والاشتغال، وسيقع الكلام بعده في بحث الاستصحاب إنْ شاء الله تعالىٰ، والحمد لله أوّلاً وآخراً وصلّىٰ الله علىٰ سيّدنا ونبيّنا محمّد وآله الطيّبين الطاهرين.

وقد انتهينا من بحث الاشتغال في ليلة ٢٢ من شهر رمضان المبارك سنة ١٤١٠ هجريّة بدمشق الشام، في جوار السيدة زينب، وفي الختام، أتقدّم بالشكر والثناء إلىٰ سماحة حجّة الإسلام والمسلمين الشيخ موسىٰ الفرقاني أدام الله بقاءه الشريف لما قدّمه لي من العون والمساعدة في إنجاز هذا الكتاب، ونسأل الله سبحانه أنْ يوفّقنا لإتمام ما تبقّىٰ منه، إنّه نعم المولىٰ ونعم النصير.

✿ ✿ ✿

المقام الثاني

في الاستصحاب

وهو ـ لغةً ـ أخذُ الشيء مُصاحِباً، ومنه: استصحابُ أجزاء ما لا يُـؤكل لحـمُه فـي الصلاة، وعـند الأُصـوليّين عُـرِّف بـتعاريفَ، أسَـدُّها وأخـصَرُها: «إبـقاءُ مـا كـانَ».

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام علىٰ محمد صلّىٰ الله عليه وآله الطاهرين.

(المقام الثاني: في الاستصحاب وهو ـ لغة ـ أخذ الشيء مصاحباً).

فمعنىٰ استصحبت هذا الشيء، أي: أخذته مصاحباً، واستصحبت هذا الشخص، أي: اتخذته صاحباً، فإطلاقه علىٰ القاعدة المعروفة بالاستصحاب عند الأُصوليّين إنّما هو باعتبار أنّ العامل بها يتخذ ما تيقّن به سابقاً صحيباً له إلىٰ الزمان اللاحق في مقام العمل، كما في أُصول المظفر.

(ومنه: استصحاب أجزاء ما لا يؤكل لحمه في الصلاة).

أي: الاستصحاب في قول الفقهاء في مقام بيان مبطلات الصلاة، بأنّ استصحاب أجزاء ما لا يؤكل لحمه مبطل للصلاة يكون بالمعنىٰ اللغوي.

وتحقيق الكلام في المقام يقتضي ذكر أُمور:

الأوّل: بيان المناسبة بين المعنىٰ اللغوي للاستصحاب والمعنىٰ المصطلح عند الأُصوليّين.

الثاني: بيان مقوّمات الاستصحاب عند الأُصوليّين.

الثالث: بيان ما ترجع إليه تعاريفهم للاستصحاب.

الرابع: بيان ما يمكن أنْ يكون مدركاً لحجيّة الاستصحاب عندهم.

أمّا المناسبة بين المعنىٰ اللغوي والمعنىٰ الاصطلاحي فواضحة علىٰ تقدير كون

....

الاستصحاب اصطلاحاً بمعنىٰ حكم الشارع ببقاء الحكم الثابت في الزمان الأوّل في الزمان الثاني، إذ فيه جعل الزمان الثاني مصاحباً للزمان الأوّل في الحكم، ويكون ـ حينئذ ـ المعنىٰ الاصطلاحي أخصّ من المعنىٰ اللغوي، إذ أنّ المعنىٰ اللغوي هو مطلق جعل الشيء مصاحباً، والمعنىٰ الاصطلاحي هو نوع خاصّ منه، ولو قلنا بالنقل لكان النقل من المعنىٰ اللغوي إلىٰ الاصطلاحي من قبيل نقل العامّ إلىٰ الخاصّ.

ويحتمل أنْ يكون من قبيل نقل المباين إلىٰ المباين، لكون المعنىٰ الاصطلاحي مبايناً للمعنىٰ اللغوي، وذلك لأنّ معنىٰ الاستصحاب اصطلاحاً علىٰ تقدير كون مدركه هو الأخبار والأدلّة اللفظيّة هو: حكم الشارع ببقاء المتيقّن السابق إلىٰ زمان الشكّ، وهذا المعنىٰ ليس من أفراد المعنىٰ اللغوي، إذ ليس فيه جعل الشيء مصاحباً، لأنّ مرجعه إلىٰ حكم الشارع ببقاء الحكم المتيقّن السابق للمكلّف إلىٰ زمان شكّه تعبّداً.

ومن المعلوم أنّ الشارع ـ حينئذ ـ ليس بمستصحب للحكم بمعنىٰ أخذه مصاحباً له، إذ لم يتّخذه مصاحباً له، ولا للمكلّف، بل الشارع جعل الحكم مصاحباً للمكلّف تعبّداً.

نعم، لو قلنا: بأنّ مدرك الاستصحاب هو العقل وبناء العقلاء، فيمكن اعتباره من أفراد المعنىٰ اللغوي ولو مسامحة، فيقال: إنّ العقل هو الذي يحكم بثبوت ما هو المتيقّن في الزمن السابق في زمن الشكّ أيضاً، وحينئذ يصدق عليه أنّ المكلّف هو المستصحب للحكم إلىٰ زمان الشكّ، لا الإبقاء الشرعي التعبّدي.

وأمّا مقوّمات الاستصحاب، ففي بدء النظر وإنْ كانت ثلاثة وهي:

١ ـ *اليقين بثبوت حكم، أو موضوع ذي حكم شرعي في السابق.*

٢ ـ *والشكّ في بقاء ذلك الحكم، أو الموضوع في الزمن اللاحق.*

٣ ـ *فعليّة الشكّ واليقين، إذ لا يكفي في إجراء الاستصحاب الشكّ واليقين التقديريّان.*

إلّا أنّ التحقيق هو أنّ مقوّمات الاستصحاب أكثر من ذلك، إذ ترتقي إلىٰ سبعة أُمور علىٰ ما في أُصول الفقه للمظفّر ﷺ:

الأوّل: اليقين بتحقّق شيء، سواء كان حكماً شرعيّاً، أو موضوعاً ذا حكم شرعي.

الثاني: الشكّ في بقاء ما كان متيقّناً، غاية الأمر أنّ المقصود من الشكّ ما هو أعمّ من

الشكّ بمعناه الحقيقي ومن الظنّ غير المعتبر.

الثالث: اجتماع اليقين والشكّ في زمان واحد، بمعنىٰ أنْ يتّفق في آنٍ واحد حصول اليقين بالنسبة إلىٰ تحقّق شيء والشكّ في بقائه، لا بمعنىٰ كون مبدأ حصولهما وحدوثهما في آنٍ واحد، بل من حيث مبدأ الحدوث يكون اليقين قبل الشكّ غالباً، وقد يكونا متقارنين حدوثاً، كما لو تيقّن المكلّف يوم الجمعة مثلاً بطهارة ثوبه يوم الخميس، وفي نفس الوقت وفي آنِ حصول العلم واليقين حصل له الشكّ في بقاء الطهارة السابقة إلىٰ يوم الجمعة.

وقد يكون مبدأ حدوث اليقين متأخّراً عن حدوث الشكّ، كما لو حدث الشكّ يوم الجمعة في طهارة ثوبه، واستمرّ الشكّ إلىٰ يوم السبت، ثمّ حدث له اليقين يوم السبت في أنّ الثوب كان طاهراً يوم الخميس، فإنّ كلّ هذه الفروض هي مجرىٰ للاستصحاب.

فلو لم يجتمع اليقين والشكّ في آنٍ واحد، بأنْ تبدّل اليقين بالشكّ وسرىٰ الشكّ إليه، كان مورداً لقاعدة اليقين المغايرة لقاعدة الاستصحاب، كما إذا علم باجتهاد زيد، ثمّ شكّ في أصل حدوث هذه الصفة له، حيث يسري هذا الشكّ إلىٰ اليقين، فيرتفع اليقين به، ولهذا يسمّىٰ هذا المورد من اليقين والشكّ بالشكّ الساري، وبهذا البيان ظهر الفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين والشكّ الساري.

وإجمال الفرق أنّ الشكّ إذا تعلّق ببقاء ما تيقّن به، فهو الاستصحاب، وإذا تعلّق بأصل حدوث ما تيقّن به، فهو قاعدة اليقين.

الرابع: تعدّد زمان المتيقّن والمشكوك، إذ لو اتّحد زمان متعلّق اليقين والشكّ، لزم منه اجتماع اليقين والشكّ في شيء واحد، وهو محال، فلا بدّ ـ حينئذ ـ من الالتزام بأحد أمرين:

الأوّل: أمّا بوحدة زمان الوصفين وتعدّد زمان متعلّقهما، فيكون مورداً للاستصحاب.

الثاني: وأمّا بوحدة زمان المتعلّقين وتعدّد زمان الوصفين، فيكون مورداً لقاعدة اليقين.

هذا هو الفرق الأساسي بين الاستصحاب وقاعدة اليقين، وللكلام في شمول أدلّة الاستصحاب لقاعدة اليقين وعدم شمولها لها محلّ آخر، فنرجئه إلىٰ محلّه.

....

الخامس: وحدة متعلّق اليقين والشكّ، بأنْ يكون الشكّ متعلّقاً بما تعلّق به اليقين مع قطع النظر عن اعتبار الزمان، وبهذا يحصل الفرق بين الاستصحاب، وبين قاعدة المقتضي والمانع، حيث إنّ متعلّق اليقين فيها هو المقتضي، ومتعلّق الشكّ هو المانع، فيكون المشكوك فيها غير المتيقّن.

السادس: سبق زمان المتيقّن علىٰ زمان المشكوك، بأنْ يكون الشكّ متعلّقاً في بقاء ما هو متيقّن الوجود سابقاً، فلو انعكس الأمر، بأنْ كان زمان المتيقّن متأخّراً عن زمان المشكوك، كأنْ يشكّ في مبدأ حدوث ما هو متيقّن الوجود في الزمان الحاضر، لكان هذا الاستصحاب قهقرائيّاً، والاستصحاب القهقرائي لا دليل علىٰ اعتباره، ولتوضيح بطلانه نذكر لك مثالاً، فنقول:

لو علم بأنّ صيغة افعل حقيقة في الوجوب فعلاً، وشكّ في مبدأ حدوث وضعها لهذا المعنىٰ، هل هي من الأوّل وضعت لهذا المعنىٰ، أم كان لمعنىٰ آخر ثمّ نقلت منه إلىٰ الوجوب؟.

فيقال: إنّ الأصل عدم النقل، لإثبات أنّها موضوعة لهذا المعنىٰ من الأوّل، وبهذا العمل نكون قد أرجعنا معنىٰ هذا الاستصحاب إلىٰ جرّ اليقين اللاحق إلىٰ الزمن المتقدّم، ومثل هذا الاستصحاب يحتاج إلىٰ دليل خاصّ، ولا دليل خاصّ عليه، وأخبار الاستصحاب لا تشمله، وذلك لأنّ أخبار الاستصحاب تدلّ علىٰ اعتباره من باب عدم جواز نقض اليقين السابق بالشكّ اللاحق، أمّا الاستصحاب القهقرائي فيرجع إلىٰ نقض الشكّ السابق باليقين اللاحق.

السابع: فعليّة الشكّ واليقين، فلا يكفي الشكّ التقديري ولا اليقين التقديري، لأنّ ظاهر أخبار الاستصحاب في كونهما فعليّين. هذا تمام الكلام في الأمر الثاني وهي مقوّمات الاستصحاب الاصطلاحي.

وأمّا ما ترجع إليه تعاريف العلماء للاستصحاب فهي ثلاثة:

الأوّل: هو تعريف الاستصحاب بالمحلّ، كما يظهر من المحقّق القمّي‌ﷺ حيث قال في تعريف الاستصحاب ما حاصله:

من أنّ الاستصحاب هو كون حكم أو وصف يقيني الحصول في الآن السابق ومشكوك البقاء في الآن اللاحق.

والثاني: هو تعريفه بالحال، وهو الغالب في التعاريف حيث عرّفوه: تارة: بإبقاء ما كان على ما كان.

وأخرىٰ: بالاستمرار، كما حكي عن بعضهم، حيث قال: إنّ الاستصحاب عبارة عن الحكم باستمرار أمر كان يقيني الحصول في وقت ومشكوك البقاء بعد ذلك الوقت.

وثالثة: بإثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه.

والثالث: هو تعريفه بالحال والمحلّ معاً، كما هو ظاهر شارح المختصر، حيث قال فيما حكي عنه: إنّ معنىٰ استصحاب الحال، إنّ الحكم الفلاني قد كان ولم يظنّ عدمه، وكلّ ما كان كذلك فهو مظنون البقاء.

هذا تمام الكلام في الأمر الثالث، وبقي الكلام في الأمر الرابع وهو مدرك الاستصحاب فنقول:

إنّ مدرك الاستصحاب يمكن أنْ يكون الأخبار، كما يأتي تفصيله في كلام المصنّف ﷺ، ويمكن أنْ يكون حكم العقل، فعلى الأوّل يكون الاستصحاب من الأُصول العمليّة، وعلى الثاني يكون من الأمارات الظنيّة والأدلّة الاجتهاديّة. هذا تمام الكلام في ذكر الأُمور باختصار.

وأمّا تعريف الاستصحاب في اصطلاح الأُصوليّين فقد أشار إليه المصنّف ﷺ بقوله:

(وعند الأُصوليّين عرّف بتعاريف، أسدّها وأخصرها: «إبقاء ما كان»).

وأمّا كونه أخصر التعاريف المنقولة عنهم فواضح لا يحتاج إلىٰ الكلام، وإنّما الكلام في كونه أسدّها من حيث السلامة عن الإيراد، فلا بدّ أوّلاً: من بيان ما يرد علىٰ غيره، وثانياً: من بيان أسدّيّة ما اختاره المصنّف ﷺ فنقول:

إنّك قد عرفت إنّ تعاريفهم للاستصحاب؛ إمّا ترجع إلىٰ تعريفه بالمحلّ فقط، أو بالحال فقط، أو بهما معاً.

والإيراد علىٰ ما يرجع إلىٰ تعريفه بالمحلّ ـ كما يظهر عن المحقّق القمّي ﷺ من أنّ

....

الاستصحاب هو كون حكم أو وصف يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق ـ يمكن أنْ يتصوّر بأُمور:

أمّا الأوّل: إنّ هذا التعريف ليس جامعاً، إذ قوله: «يقيني الحصول» ظاهر في اعتبار تقدّم وصف اليقين زماناً علىٰ الشكّ، مع أنّ الأمر ليس كذلك، وذلك لما عرفت من أنّ المعتبر في الاستصحاب إنّما هو تقدّم نفس المتيقّن علىٰ المشكوك من غير فرق بين أنْ يكون زمان نفس اليقين والشكّ متّحداً أو مختلفاً، وعلىٰ الاختلاف لا فرق بين تقدّم زمان اليقين علىٰ الشكّ وبين عكس ذلك فهذه الصور كلّها مندرجة في الاستصحاب، ولكن التعريف المذكور لا يشملها.

وأمّا الثاني: فإنّ التعريف المذكور ليس بمانع أيضاً، وذلك لشموله للشكّ الساري، فإنّ ظاهر قوله: «يقيني الحصول في الآن السابق» هو حصول اليقين في السابق، سواء كان الموصوف باليقين باقياً علىٰ وصفه في زمان عروض الشكّ، كما هو مورد الاستصحاب أم لا، كما هو مورد الشكّ الساري، والتعريف المذكور لا يمنع من دخول الشكّ الساري فيه.

وأمّا الثالث: فهو ما ذكره المصنّف ﴿ من أنّ هذا التعريف محقّق لمورد الاستصحاب ولا يكون تعريفه لنفسه، ولهذا حكم بأنّه أزيف التعاريف.

ثمّ إنّ الإيراد علىٰ تعريف الاستصحاب بالمحلّ والحال معاً يظهر ممّا تقدّم من الإيراد علىٰ تعريفه بالمحلّ، بأنّه محقّق لمورد الاستصحاب، لا معرّفاً لنفس الاستصحاب إنْ كان المقصود من حدّ الاستصحاب هو خصوص الصغرىٰ، وإنْ كان المراد من الحدّ هو خصوص الكبرىٰ، انطبق التعريف المذكور علىٰ تعاريف المشهور، ولذلك قال المصنّف ﴿: إنّ أسدّ التعاريف وأفضلها هو إبقاء ما كان.

وكيف كان، فلا بدّ من بيان وجه أسدّيّة ما ذكره المصنّف ﴿ بهذا التعريف، ولعلّ الوجه في ذلك هو لأنّ هذا التعريف ـ أي: «ابقاء ما كان» ـ مشتمل علىٰ الأركان المعتبرة في الاستصحاب وهي: ١ ـ اليقين. ٢ ـ الشكّ. ٣ ـ وكونهما فعليّين.

وذلك لأنّ كلمة «كان» تدلّ علىٰ ثبوت الحكم أو الموضوع وتحقّقه في الزمان السابق، ولازمه هو اليقين بتحقّق الحكم أو الموضوع في السابق.

والمرادُ بالإبقاء الحكمُ بالبقاء.

ودخلُ الوصف في الموضوع مُشعِرٌ بعلّيّته للحكم، فعلّة الإبقاء هو أنّه كان، فيخرج إبقاءُ الحكم لأجل وجود علّته أو دليله.

ثمّ كلمة «ابقاء» تدلّ علىٰ الحكم بالبقاء في ظرف الشكّ في بقاء ما ثبت سابقاً ولولا الشكّ فهو باقٍ لا يحتاج إلىٰ الإبقاء أصلاً.

كما أنّ الظاهر من المجموع هو كون اليقين والشكّ فعليّين، وذلك لأنّ العلّة للحكم بالبقاء هو اليقين؛ ولازمه هو كون اليقين الفعلي علّة للحكم بالبقاء في ظرف الشكّ الفعلي.

هذا غاية ما يمكن أنْ يقال في وجه أسدّيّة تعريف المصنّف ﷺ للاستصحاب، ومع ذلك فقد أُوردت عليه جملة إشكالات تجنّبنا ذكرها رعاية للاختصار، فراجع الشروح المفصّلة في ذلك.

(والمراد بالإبقاء الحكمُ بالبقاء).

بأنْ يحكم العقل ـ علىٰ القول بأنّ مدركه هو العقل ـ ببقاء ما هو الموجود والمتحقّق في الزمن السابق في الزمن اللاحق وظرف الشكّ، أو يحكم الشرع كذلك علىٰ القول بأنّ مدركه هو الأخبار، فيكون ـ حينئذ ـ نقل الاستصحاب عن معناه اللغوي إلىٰ هذا المعنىٰ الاصطلاحي نقلاً إلىٰ المباين، لأنّ المعنىٰ اللغوي علىٰ ماعرفت هو أخذ الشيء مصاحباً، والحكم بالبقاء ليس أخذ الشيء مصاحباً، فيكون مبايناً له، فتأمّل.

(ودخل الوصف) والمراد به هو كون المستفاد من «كان» وليس المراد به خصوص الوصف النحوي المفقود في المقام، حتىٰ يقال: إنّه ليس هناك وصف **(في الموضوع مشعر بعلّيّته للحكم)**، والمراد من الموضوع هو مصداق كلمة «ما» الموصولة.

وحاصل الكلام: إنّ تعليق الحكم وهو الإبقاء بمعنىٰ الحكم بالبقاء بالوصف، وهو كون المستفاد من «كان» مشعر بعلّيّة الوصف للحكم، فيكون الحكم بالبقاء لأجل أنّه كان.

(فيخرج إبقاء الحكم لأجل وجود علّته أو دليله).

فإبقاء الحكم لأجل بقاء علّة ذلك الحكم، كالحكم ببقاء حرمة مائع لأجل بقاء سُكره، ليس استصحاباً، وكذلك إبقاء الحكم لأجل وجود دليله، كحلّيّة دقيق الحنطة بما دلّ علىٰ حلّيّتها علىٰ جميع الحالات ليس استصحاباً كذلك، بل الاستصحاب هو ما كان الحكم

وإلىٰ ما ذكرنا يرجعُ تعريفُه في الزبدة بـ«أنّه إثباتُ الحكم في الزمان الثاني تعويلاً علىٰ ثبوته في الزمان الأوّل».

بل نسبه شارحُ الدروس إلىٰ القوم، فقال: «إنّ القومَ ذكروا أنّ الاستصحابَ إثـباتُ حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه».

وأزيفُ التعاريف تعريفُه بـ«أنّه كونُ حكمٍ أو وصفٍ يقينيِ الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق». إذ لا يخفىٰ أنّ كون حكم أو وصف كذلك هو مـحقّق

بالبقاء فيه بمجرّد ماكان.

وبالجملة، إنّ التعبير بإبقاء ماكان مشعر بالركنين من أركان الاستصحاب.

أمّا الأوّل: وهو اليقين السابق فيفهم من كلمة «ماكان»، لأنّه لا يعقل فرض ماكان إلّا إذا كان متيقّناً.

وأمّا الثاني: وهو الشكّ اللاحق فيفهم من كلمة «الإبقاء»، إذ معنىٰ الإبقاء هـو الحكـم بالبقاء تعبّداً، ولا يعقل إلّا في مورد الشكّ بالواقع، وكذلك التعبير «بإبقاء ماكان» مشعر بأنّ علّة الإبقاء أنّه كان، وبذلك فيخرج من التعريف إبقاء الحكم لأجل وجود علّته أو دليله، فتأمّل جيّداً.

(وإلىٰ ما ذكرنا يرجع تعريفه في الزبدة بـ«أنّه إثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً علىٰ ثبوته في الزمان الأوّل»).

إذ لا فرق بين ما تقدّم من المصنّف‌ﷺ وبين المحكي عن الشيخ البهائي‌ﷺ في الزبدة في تعريف الاستصحاب إلّا بالإجمال والتفصيل، لأنّ الاستصحاب بمعنىٰ إثبات الحكم في الزمان الثاني ... إلىٰ آخره ـ أي: الحكم بثبوت الحكم في الزمان الثاني، وهو زمان الشكّ تعويلاً واعتماداً علىٰ ثبوته في الزمان الأوّل، وهو اليقين بثبوته في الزمان الأوّل ـ عين ما ذكره المصنّف‌ﷺ من أنّه «إبقاء ماكان»، أي: الحكم ببقاء الحكم في الزمان اللاحق بمجرّد ثبوته في الزمان السابق.

ثمّ أشار المصنّف‌ﷺ إلىٰ ما تقدّم من أنّ أزيف التعاريف هو تعريف المحقّق القمّي‌ﷺ بقوله:

(وأزيف التعاريف تعريفه بـ«أنّه كون حكم أو وصف يقيني الحصول في الآن السابق

مورد الاستصحاب ومحلّه، لا نفسه.

ولذا صرّح في المعالم ـ كما عن غاية المأمول ـ بـ«أنّ استصحابَ الحال، محلّه أنْ يثبت حكمٌ في وقت، ثمّ يجيء وقتٌ آخَر، ولا يقوم دليلٌ علىٰ انتفاء ذلك الحكم، فـهل يُحكَمُ ببقائه علىٰ ما كان؟ وهو الاستصحابُ»، انتهىٰ.

ويمكن توجيه التعريف المذكور: بأنّ المحدودَ هو الاستصحابُ المعدودُ من الأدلّة. وليس الدليلُ إلّا ما أفاد العلمَ أو الظنَّ بالحكم، والمفيدُ للظنّ بوجود الحكـم فـي الآن اللاحق ليس إلّا كونه يقيني الحصول في الآن السابق، مشكوكَ البقاء في الآن اللاحق، فلا مناصَ عن تعريف الاستصحاب المعدود من الأمارات إلّا بما ذكره ﷺ.

مشكوك البقاء في الآن اللاحق»).

وقد تقدّم الإيراد عليه؛ تارة: بعدم كونه جامعاً، وأُخرىٰ: بعدم كونه مانعاً، وثالثة: بـما ذكره ﷺ بقوله:

(إذ لا يخفىٰ أنّ كون حكم أو وصف كذلك هو محقّق مورد الاستصحاب ومحلّه، لا نفسه).

والشاهد علىٰ كون ذلك بياناً لمورد الاستصحاب ومحلّه، هو ما أشار إليه ﷺ بقوله:

(ولذا صرّح في المعالم ـ كما عن غاية المأمول ـ بـ«أنّ استصحاب الحال، محلّه أن يثبت حكم في وقت، ثمّ يجيء وقت آخر، ولا يقوم دليل علىٰ انتفاء ذلك الحكم، فهل يحكم ببقائه علىٰ ما كان؟ وهو الاستصحاب»).

أي: الاستصحاب هو الحكم ببقاء الحكم الثابت في وقت، ومحلّه أنْ يثبت حكم في وقت... إلىٰ آخره، فهذا صريح في أنّ كـون حكـم يـقيني الثـبوت والحـصول فـي وقت، ومشكوك البقاء في وقت آخر، بيان لمحلّه لا لنفسه.

(ويمكن توجيه التعريف المذكور) الذي كان مـن أزيـف التـعاريف (بأنّ المحـدود هـو الاستصحاب المعدود من الأدلّة) الاجتهاديّة، لا من الأُصول العمليّة.

ومن المعلوم أنّ الدليل إمّا مفيد للعلم أو الظنّ، والاستصحاب ممّا يفيد الظنّ لا العلم.

(والمفيد للظنّ بوجود الحكم في الآن اللاحق ليس إلّا كـونه يـقيني الحـصول في الآن السابق، مشكوك البقاء في الآن اللاحق).

فإذا كان المحدود هو الاستصحاب المعدود من الأدلّـة (فـلا مـناص عـن تـعريف

لكن فيه: إنّ الاستصحاب ـ كما صرّح به هو ﷺ في أوّل كتابه ـ: «إنْ أُخِذَ من العقل كان داخلاً في الدليل العقلي، وإنْ أُخِذَ من الأخبار فيدخلُ في السنّة»، وعلىٰ كلّ تقدير فلا يستقيمُ تعريفُه بما ذكره، لأنّ دليلَ العقل هو حكمٌ عقلي يتوصّل به إلىٰ حكم شرعي. وليس هنا إلّا حكمُ العقل ببقاء ما كان علىٰ ما كان. والمأخوذُ من السنّة ليس إلّا وجوبَ الحكم ببقاء ما كان علىٰ ما كان، فكونُ الشيء معلوماً سابقاً مشكوكاً فيه لا ينطبقُ علىٰ الاستصحاب بأحد الوجهين.

نعم، ذكر شارحُ المختصر: «إنّ معنىٰ استصحاب الحال: إنّ الحكم الفلاني قد كان ولم

الاستصحاب) إلّا بما ذكره ﷺ في القوانين، لما عرفت من أنّ الظنّ ببقاء الحكم لا يحصل إلّا أنْ يكون يقيني الحصول في الآن السابق، مشكوك البقاء في الآن اللاحق.

و(لكن فيه)، أي: في التوجيه المذكور، مضافاً إلىٰ كونه مخالفاً للأصل من وجهين:

الأوّل: إنّ الأصل في نقل لفظ من معنىٰ إلىٰ آخر أنْ يكون النقل من الكلّي إلىٰ بعض أفراده، لا النقل من المباين إلىٰ المباين، والتعريف مع التوجيه المذكور مستلزم لنقل اللفظ من المباين إلىٰ المباين.

والثاني: إنّ الأصل في المشتقّات هو اشتراكها مع المشتقّ منه في المعنىٰ الأصلي، مع أنّ المشتقّات في المقام، كاستصحب، يستصحب، مستصحب، ونحوها من الألفاظ الدائرة علىٰ ألسنتهم ليست بالمعنىٰ المذكور في التوجيه.

كما يرد علىٰ التوجيه المذكور مضافاً إلىٰ هذا الإشكال ما أشار إليه ﷺ بقوله:

(إنّ الاستصحاب ـ كما صرّح به هو ﷺ في أوّل كتابه ـ: «إنْ أُخذ من العقل كان داخلاً في الدليل العقلي، وإنْ أُخذ من الأخبار فيدخل في السنّة»، وعلىٰ كلّ تقدير فلا يستقيم تعريفه بما ذكره).

لأنّ التعريف المذكور ـ وهو كون حكم أو وصف يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق ـ بيانٌ لمورد حكم العقل أو الشرع، كما لا يخفىٰ.

نعم، إطلاق الاستصحاب المعدود من الأدلّة علىٰ كون شيء يقيني الحصول في السابق مشكوك البقاء في الزمان اللاحق، يكون من باب إطلاق اسم المسبّب علىٰ السبب، لأنّ كون شيء يقيني الحصول ... إلىٰ آخره، سببٌ للظنّ بالبقاء، فتأمّل.

يُظَنّ عدمُه، وكلُّ ما كان كذلك فهو مظنونُ البقاء».

فإنْ كان الحدُّ هو خصوصَ الصغرىٰ انطبق علىٰ التعريف المذكور، وإنْ جُعِلَ خصوصَ الكبرىٰ انطبق علىٰ تعاريف المشهور، وكأنّ صاحبَ الوافية استظهر منه كونَ التعريف مجموعَ المقدّمتين، فوافقه في ذلك، فقال: «إنّ الاستصحابَ هو التمسّكُ بثبوت ما ثبت في وقت أو حال علىٰ بقائه فيما بعد ذلك الوقت أو في غير تلك الحال، فيقال: إنّ الأمر الفلاني قد كان ولم يُعلَم عدمُه، وكلّ ما كان كذلك فهو باقٍ»، انتهىٰ. ولا ثمرة مهمّة في ذلك.

بقي الكلام في اُمور:

(نعم، ذكر شارح المختصر: «إنّ معنىٰ استصحاب الحال: إنّ الحكم الفلاني قد كان ولم يُظَنّ عدمه، وكلّ ما كان كذلك فهو مظنون البقاء»).

وهذا التعريف المحكي عن شارح المختصر مشتمل علىٰ مقدّمتين، نسبة أحدهما إلىٰ الأُخرىٰ بمنزلة الصغرىٰ بالنسبة إلىٰ الكبرىٰ، وحينئذ (فإنْ كان الحدّ هو خصوص الصغرىٰ)، أي: المقدّمة الأُولىٰ (انطبق علىٰ التعريف المذكور) في القوانين الذي كان تعريفه من أزيف التعاريف عند المصنّف ﷺ.

(وإنْ جعل خصوص الكبرىٰ)، أي: المقدّمة الثانية (انطبق علىٰ تعاريف المشهور) لأنّ مرجعها إلىٰ إبقاء ما كان، ولعلّ المراد من الاستصحاب هو الكبرىٰ، وذكر الصغرىٰ كان لبيان مورد الاستصحاب.

(وكأنّ صاحب الوافية استظهر منه كون التعريف مجموع المقدّمتين، فوافقه في ذلك)، وجعل الاستصحاب مجموع المقدّمتين، والشاهد علىٰ ذلك هو تعبيره عن الاستصحاب بالتمسّك بثبوت ما ثبت في وقت، كوجوب الصوم في رمضان، أو حال، كتنجّس الماء حال التغيّر علىٰ بقائه فيما بعد ذلك الوقت كيوم الشكّ من شوال، أو في غير تلك الحال كزوال التغيّر بنفسه.

(فيقال: إنّ الأمر الفلاني قد كان ولم يعلم عدمه، وكلّ ما كان كذلك فهو باقٍ).

والظاهر من هذا الكلام هو أنّ النتيجة، وهي قوله: (فهو باق) حاصلة من مجموع المقدّمتين، وكيف كان، (ولا ثمرة مهمّة في ذلك).

(بقي الكلام في اُمور:)

الأوّل: إنّ عدَّ الاستصحاب من الأحكام الظاهريّة الثابتة للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم ـ نظير أصل البراءة وقاعدة الاشتغال ـ مبنيٌّ علىٰ استفادته من الأخبار.

وأمّا بناءً علىٰ كونه من أحكام العقل، فهو دليلٌ ظنّي اجتهادي، نظير القياس والاستقراء علىٰ القول بهما، وحيث إنّ المختارَ عندنا هو الأوّل، ذكرناه في الأُصول العمليّة المقرّرة للموضوعات بوصف كونها مشكوكة الحكم.

لكنّ ظاهر كلمات الأكثر ـ كالشيخ والسيّدين، والفاضلين، والشهيدين، وصاحب

(الأوّل: إنّ عدّ الاستصحاب من الأحكام الظاهريّة الثابتة للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم ـ نظير أصل البراءة وقاعدة الاشتغال ـ مبنيٌّ علىٰ استفادته من الأخبار).

وحاصل كلام المصنّف ﷺ في الأمر الأوّل، هو بيان الملازمة بين كون الاستصحاب من الأُصول العمليّة، وبين كون دليل اعتباره هو الأخبار، وكذلك الملازمة بين كونه من الأمارات الظنّية، وبين كون دليل اعتباره هو حكم العقل، وهذا بخلاف سائر الأُصول العمليّة كالبراءة والاشتغال والتخيير، فإنّها أُصول عمليّة سواء كان دليل اعتبارها هو الأخبار، أو حكم العقل.

ومراد المصنّف ﷺ من الأحكام الظاهريّة الثابتة للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم هي الأُصول العمليّة في مقابل الأمارات الظنّيّة التي هي أدلّة اجتهاديّة، وإلّا فمؤدّىٰ الأمارات الظنيّة علىٰ القول باعتبارها من باب الطريقيّة أيضاً أحكام ظاهريّة، غاية الأمر الفرق بينهما بأنّ الحكم الظاهري في مورد الأُصول العمليّة ثابت للشاكّ بالواقع، وفي مورد الأمارات للجاهل بالواقع.

وبعبارة أوضح: إنّ للحكم الظاهري إطلاقين:

أحدهما: هو الحكم الذي ثبت للشيء من حيث الشكّ في حكمه الواقعي الأوّلي.

وثانيهما: ما ثبت للشيء من حيث الجهل بحكمه الواقعي.

وعدّ الاستصحاب من الأحكام الظاهريّة جارٍ علىٰ الإطلاق الأوّل، فالأحكام الظاهريّة بهذا الإطلاق هي الأُصول العمليّة، ولذا قال المصنّف ﷺ: (ذكرناه في الأُصول العمليّة المقرّرة للموضوعات بوصف كونها مشكوكة الحكم) وإنْ كان الفرق بينهما بحسب المفهوم واضحاً.

المعالم ـ كونُه حكماً عقليّاً، ولذا لم يتمسّك أحدُ هٰؤلاء فيه بخبر من الأخبار.

نعم، ذكر في العدّة ـ انتصاراً للقائل بحجيّته ـ ما روي عن النبي ﷺ، من: (أنّ الشيطانَ يَنفخُ بين إليتي المصلّي فَلا يَنصَرِفَنَّ أحدُكُم إلّا بَعدَ أن يَسمَعَ صوتاً أو يَجِدَ ريحاً)[1].

ومن العجب أنّه انتصر بهذا الخبر الضعيف المختصّ بمورد خاصّ، ولم يتمسّك بالأخبار الصحيحة العامّة المعدودة في حديث الأربعمائة من أبواب العلوم.

وأوّلُ من تمسّك بهذه الأخبار في ما وجدته والدُ الشيخ البهائي، فيما حُكي عنه، في العقد الطهماسبي، وتبعه صاحبُ الذخيرة وشارحُ الدروس، وشاع بين مَنْ تأخّر عنهم.

فالمتحصّل من الجميع أنّ جعل الاستصحاب من الأُصول العمليّة كالبراءة والاشتغال، كما هو الحقّ عند المصنّف؟ مبني علىٰ استفادته من الأخبار.

وبعد ذلك يقول المصنّف؟: إنّ ظاهر كلمات الأكثر كون الاستصحاب حكماً عقليّاً، وبذلك يكون من الأمارات الظنيّة، لا من الأُصول العمليّة **(ولذا لم يتمسّك أحد هؤلاء فيه بخبر من الأخبار)**.

نعم، ذكر بعضهم بعض الأخبار من باب التأييد، وهو قول النبي ﷺ:

(إنّ الشيطان ينفخ بين إليتي المصلّي فلا ينصرفنّ أحدكم إلّا بعد أنْ يسمع صوتاً أو يجد ريحاً).

حيث يستفاد منه بقاء المصلّي علىٰ الطهارة وعدم نقضه لها بشكّه فيها بسبب نفخ الشيطان، إلّا أنْ يحصل له اليقين بانتقاضها، وذلك بأنّ يسمع صوتاً أو يجد ريحاً، فحكم النبيّ ﷺ بوجوب إبقاء ما كان من الطهارة، يدلّ علىٰ الاستصحاب في مورد خاصّ وهو الطهارة.

(ومن العجب أنّه انتصر بهذا الخبر الضعيف المختصّ بمورد خاصّ، ولم يتمسّك بالأخبار الصحيحة العامّة المعدودة في حديث الأربعمائة من أبواب العلوم).

والمصنّف؟ يتعجّب من الشيخ؟ في العدّة حيث تمسّك بهذا الخبر الضعيف ولم يستدلّ علىٰ حجيّة الاستصحاب بالأخبار المعروفة للاستصحاب، مع أنّها قد وصلت إلينا

---

(١) عدّة الأُصول (الطوسي): ٣٠٤.

نعم، ربّما يظهر من الحلّي ـ في السرائر ـ الاعتمادُ علىٰ هٰذه الأخبار، حيث عبّر عن استصحاب نجاسة الماء المتغيّر بعد زوال تغيّره من قِبل نفسه بـ«نقض اليقين بالقين»، وهٰذه العبارةُ ظاهرة في أنّها مأخوذةٌ من الأخبار.

الثاني: إنّ عدّ الاستصحابِ ـ علىٰ تقدير اعتباره من باب إفادة الظنّ ـ من الأدلّة العقليّة، كما فعله غيرُ واحد منهم، باعتبار أنّه حكم عقلي يتوصّل به إلىٰ حكم شرعي بواسطة خطاب الشارع. فنقول:

إنّ الحكم الشرعي الفلاني ثبت سابقاً ولم يعلم ارتفاعه، وكلّ ما كان كذلك فهو باقٍ، فالصغرىٰ شرعيّة والكبرىٰ عقليّة ظنّيّة، فهو والقياس والاستحسان والاستقراء ـ نظير المفاهيم والاستلزامات ـ من العقليّات الغير المستقلّة.

بتوسّطه وبتوسط غيره! فترك التمسّك بالأخبار الصحاح الواردة في باب الاستصحاب حقّاً لمن دواعي العجب!!.

(نعم، ربّما يظهر من الحلّي ـ في السرائر ـ الاعتماد علىٰ هذه الأخبار، حيث عبّر عن استصحاب نجاسة الماء المتغيّر بعد زوال تغيّره من قبل نفسه) بعدم نقض اليقين بالشكّ، (وهذه العبارة ظاهرة في أنّها مأخوذة من الأخبار)، فيكون ظاهر الحلّي ﷺ اعتبار الاستصحاب من جهة الأخبار، ويحتمل عدم استناده في حجيّة الاستصحاب إلىٰ الأخبار، إذ الاتّفاق في التعبير لا يدلّ علىٰ الاستناد، فتأمّل!!

(الثاني: إنّ عدّ الاستصحاب ـ علىٰ تقدير اعتباره من باب إفادة الظنّ ـ من الأدلّة العقليّة ... إلىٰ آخره).

وحاصل كلام المصنّف ﷺ في هذا الأمر ـ الثاني ـ هو بيان كون الاستصحاب ـ علىٰ تقدير اعتباره من باب إفادة الظنّ ـ من الأدلّة العقليّة غير المستقلّة، لا من الأدلّة العقليّة المستقلّة.

وتوضيح ذلك يستدعي بيان مقدّمة وهي: التفريق بين الدليل العقلي المستقلّ وبين الدليل العقلي غير المستقلّ.

فنقول: إنّ المراد بالدليل العقلي المستقلّ ما تكون الصغرىٰ والكبرىٰ المؤدّيتين إلىٰ النتيجة كلتاهما من العقل، كالحكم بحرمة الظلم، حيث يستنتج من المقدّمتين العقليتين، وهما: الظلم قبيح، وكلّ قبيح عقلاً حرام شرعاً، هذا علىٰ تقدير ثبوت قاعدة الملازمة بين

الثالث: إنّ مسألةَ الاستصحاب ـ علىٰ القول بكونه من الأحكام العقليّة ـ مسألةٌ أُصوليّةٌ يُبحَثُ فيها عن كون الشيء دليلاً علىٰ الحكم الشرعي، نظير حجيّة القياس والاستقراء.

حكم العقل والشرع.

والمراد من الدليل العقلي غير المستقلّ ما لا تكون كلتا مقدّمتيه عقليّة، بل تكون إحداهما شرعيّة والأُخرىٰ عقليّة، كباب الاستلزامات، مثل استلزام وجوب شيء شرعاً وجوب مقدّمته عقلاً، واستلزام وجوب شيء كذلك حرمة ضدّه عقلاً، واستلزام التعليق شرعاً الانتفاء عند الانتفاء عقلاً، ومثال الأوّل كقولك: الصلاة واجبة، وكلّ واجب تجب مقدّمته، حيث تكون الصلاة واجبة مقدّمة شرعيّة، وكلّ واجب تجب مقدّمته عقليّة.

ونفس هذا المثال يصلح مثالاً للثاني بتبديل قولك: كلّ واجب تجب مقدّمته، بقولك: كلّ واجب يحرم ضدّه، فتكون المقدّمة الثانية فيه ـ أيضاً ـ عقليّة، ومثال المفهوم قوله عليه السلام: (الماء إذا بلغ قدر كرّ لم ينجّسه شيء)[1] ثمّ يحكم العقل بالانتفاء عند الانتفاء، أي: الماء إذا لم يبلغ قدر كرّ ينفعل وينجّسه شيء.

إذا عرفت هذه المقدّمة يتّضح لك أنّ الدليل العقلي في المقام من العقليّات غير المستقلّة، وذلك لاحتياجه إلىٰ خطاب شرعي يجعل صغرىٰ للكبرىٰ العقليّة، بأنْ يقال: هذا الحكم كان ثابتاً شرعاً، وكلّ ما ثبت دام، فهذا الحكم دام فهو باقٍ. غاية الأمر يجب أنْ يكون المستصحب حكماً شرعياً، لا موضوعاً خارجياً.

(الثالث: إنّ مسألة الاستصحاب ـ علىٰ القول بكونه من الأحكام العقليّة ـ مسألةٌ أُصوليّةٌ يُبحَثُ فيها عن كون الشيء دليلاً علىٰ الحكم الشرعي).

وقبل الخوض في البحث لا بدّ من بيان ما هو المناط في كون المسألة أُصوليّة، ثمّ تطبيقه علىٰ الاستصحاب؛ تارةً: علىٰ تقدير كونه من الأحكام العقليّة والأمارات الظنّيّة، وأُخرىٰ: علىٰ تقدير كونه من الأُصول العمليّة فنقول:

إنّ المناط والمدار في كون المسألة أُصوليّة، هو أنْ يكون البحث فيها عن عوارض

---

(١) الكافي ٣: ١/٢. الفقيه ١: ١٢/٨. التهذيب ١: ١٠٩/٤٠. الاستبصار ١: ١/٦. الوسائل ١: ١٥٨، أبواب الماء المطلق، ب ٩، ح ١.

نعم، يشكل ذلك بما ذكره المحقّق القمّي ﷺ في القوانين، وحاشيته من: أنّ مسائل الأُصول ما يبحث فيها عن حال الدليل بعد الفراغ عن كونه دليلاً، لا عن دليليّة الدليل.

موضوع علم الأُصول، وأنْ تقع نتيجة البحث في طريق استنباط الحكم الشرعي، وذلك بأنْ تقع النتيجة في كبرىٰ القياس الذي يستنتج منه الحكم الشرعي، هذا مضافاً إلىٰ مايظهر من كلام المصنّف ﷺ من أنّ المسألة الأُصوليّة هي: أنْ يكون البحث فيها من خواصّ المجتهد. هذا تمام الكلام في بيان ما هو المناط في كون المسألة أُصوليّة.

وتطبيق هذا المناط علىٰ الاستصحاب بناءً علىٰ كونه من الأحكام العقليّة، يصحّ بلا إشكال علىٰ القول بأنّ موضوع علم الأُصول هو ذوات الأدلّة الأربعة، إذ البحث عن حجيّتها ودليليّتها ـ حينئذ ـ يدخل في البحث عن عوارضها، والمفروض أنّ الاستصحاب من الأدلّة الأربعة، فيكون البحث عن حجيّته بحثاً عن عوارضه، وهو ما ذكرناه من المناط في كون المسألة أُصوليّة، وتقع نتيجة البحث حينئذ ـ أي: بحث حجيّة الاستصحاب ـ في طريق استنباط الحكم الشرعي.

فالمتحصّل من كلّ ذلك هو اعتبار الاستصحاب من المسألة الأُصوليّة لوجود مناطها فيه، وهذا ممّا لا إشكال فيه.

وإنّما الإشكال في كونه منها، علىٰ القول بأنّ موضوع علم الأُصول هو الأدلّة الأربعة بعد الفراغ عن دليليّتها، فالموضوع هو الأدلّة الأربعة مع قيد الدليليّة، لا ذواتها،كما ذهب إليه المحقّق القمّي ﷺ.

وبيان الإشكال: إنّ البحث عن حجيّتها ودليليّتها يدخل ـ حينئذ ـ في البحث عن إثبات موضوعيّة الموضوع، فيدخل البحث عن حجيّة الاستصحاب في المبادىء التصديقيّة، إلّا أنّه لمّا لم يكن محلّ آخر يناسب ذكر الاستصحاب فيه ذكره في نفس بحث هذا العلم، أي: الأُصول، لأنّ المبادىء غالباً تبحث في علوم أُخرىٰ غير هذا العلم.

وقد أشار المصنّف ﷺ إلىٰ هذا الإشكال بقوله:

(نعم، يشكل ذلك بما ذكره المحقّق القمّي ﷺ في القوانين، وحاشيته من: أنّ مسائل الأُصول ما يبحث فيها عن حال الدليل بعد الفراغ عن كونه دليلاً).

كالبحث عن حالات الكتاب والسنّة من النسخ والتعارض وغيرهما بعد الفراغ عن

وعلىٰ ما ذكره‌ﷺ، فتكون مسألةُ الاستصحاب كمسائل حجيّة الأدلّة الظنّيّة، كظاهر الكتاب وخبر الواحد ونحوهما، من المبادئ التصديقيّة للمسائل الأُصوليّة. وحيث لم يتبيّن في علم آخر احتيج إلىٰ بيانها في نفس العلم، كأكثر المبادىء التصوّريّة.

نعم، ذكر بعضهُم: «إنّ موضوعَ الأُصول ذواتُ الأدلّة، من حيث يبحث عن دليليّتها أو عمّا يعرض لها بعد الدليليّة».

ولعلّه موافق لتعريف الأُصول بـ«أنّه العلمُ بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الفرعيّة عن أدلّتها».

أمّا علىٰ القول بكونه من الأُصول العمليّة، ففي كونه من المسائل الأُصوليّة غموضٌ،

دليليّتهما في علم الكلام، علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(نعم، ذكر بعضهم: إنّ موضوع الأُصول ذوات الأدلّة من حيث يبحث عن دليليّتها أو عمّا يعرض لها بعد الدليليّة) من التعارض وغيره ممّا يعرض علىٰ الدليل.

والمراد من البعض هو صاحب الفصول‌ﷺ حيث جعل موضوع الأُصول ذوات الأدلّة مع قطع النظر عن وصف دليليّتها، ثمّ جعل البحث عن دليليّتها من العوارض، كالبحث عن التعارض وغيره، فجعل مثلاً ذات الاستصحاب موضوعاً للأُصول، وجعل البحث عن دليليّته بحثاً عن عوارض الموضوع، وبذلك يدخل في المسائل بلا إشكال.

(ولعلّه موافق لتعريف الأُصول بـ«أنّه العلمُ بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الفرعيّة عن أدلّتها»).

فإنّ ظاهر هذا التعريف هو أنّ وظيفة علم الأُصول، تعليم القواعد التي بها تستنبط الأحكام الشرعيّة، وبعبارة أُخرىٰ: تعليم الحجّة، فالبحث عن الحجيّة يعدّ من المسائل، كما في شرح الاعتمادي. هذا تمام الكلام في تطبيق المناط علىٰ الاستصحاب علىٰ القول بكونه من الأدلّة الظنيّة والأحكام العقليّة.

وأمّا علىٰ القول بكونه من الأُصول العمليّة، فقد أشار المصنّف‌ﷺ بقوله:

(أمّا علىٰ القول بكونه من الأُصول العمليّة، ففي كونه من المسائل الأُصوليّة غموض).

إذ يحتمل أنْ يكون الاستصحاب ـ حينئذ ـ من القواعد الفقهيّة، ويحتمل أنْ يكون من المسائل الأُصوليّة.

من حيث إنّ الاستصحابَ ـ حينئذٍ ـ قاعدةٌ مستفادةٌ من السنّة، وليس التكلّمُ فيه تكلّماً في أحوال السنّة، بل هو نظيرُ سائر القواعد المستفادة من الكتاب والسنّة، والمسألة الأُصوليّة هي التي بمعونتها تُستَنبطُ هٰذه القاعدةُ من قولهم عليهم السلام: (لا تَنقُضِ اليَقينَ بِالشّكّ)؛ وهي المسائل الباحثة عن أحوال طريق الخبر، وعن أحوال الألفاظ الواقعة فيه.

فهذه القاعدة كقاعدة البراءة والاشتغال، نظير قاعدة نفي الضرر والحرج، من القواعد

أمّا وجه كونه من القواعد الفقهيّة، فقد أشار إليه رحمه الله بقوله:

(من حيث إنّ الاستصحاب ـ حينئذ ـ قاعدة مستفادة من السنّة).

كقاعدة الطهارة، وقاعدة التجاوز، وقاعدة لا ضرر، لأنّ الاستصحاب ـ حينئذ ـ عبارة عن مضمون قوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشكّ)[1]، كما أنّ قاعدة الطهارة عبارة عن مضمون قوله عليه السلام: (كلّ شيء طاهر حتىٰ تعلم أنّه قذر)[2]، وقاعدة نفي الضرر عبارة عن مضمون قوله صلى الله عليه وآله: (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام)[3] فليس البحث فيه بحثاً عن أحوال الطريق والدليل، كالتعارض والتخصيص ونحوهما حتىٰ يكون من المسائل الأُصوليّة، إذ المسألة الأُصوليّة هي ما يبحث فيها عن أحوال الدليل والطريق، كما أشار إليه رحمه الله بقوله:

(وهي المسائل الباحثة عن أحوال طريق الخبر) صحّةً وضعفاً، **(وعن أحوال الألفاظ الواقعة فيه)** من حيث الظهور وعدمه.

فالمسألة الأُصوليّة هي ما يبحث فيه عن أحوال الطريق من السند أو الدلالة أو المعارض، وعن حجيّة ظواهر الألفاظ الواقعة فيه.

وبعد حجيّة الخبر يمكن أنْ يقال بوجوب إبقاء ما كان، لكونه مستفاداً من قوله عليه السلام: (لا تَنقُضِ اليَقينَ بالشكّ) ومن المعلوم أنّ البحث عن مضمون الطريق ليس بحثاً عن أحواله حتىٰ يدخل في المسألة الأُصوليّة.

(فهذه القاعدة كقاعدة البراءة والاشتغال، نظير قاعدة نفي الضرر والحرج، من

---

(١) الكافي ٣: ٣/٣٥٢. التهذيب ٢: ٧٤٠/١٨٦. الاستبصار ١: ١٤١٦/٣٧٣. الوسائل ٨: ١٢٧، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ١٠، ح ٣.

(٢) التهذيب ١: ٨٣٢/٢٨٥. الوسائل ٣: ٤٦٧، أبواب النجاسات، ب ٣٧، ح ٤.

(٣) الفقيه ٤: ٧٧٧/٢٤٣. الوسائل ٢٦: ١٤، أبواب موانع الإرث، ب ١، ح ١٠.

الفرعيّة المتعلّقة بعمل المكلّف.

نعم، يندرج تحتَ هٰذه القاعدة مسألةٌ أُصوليّة يجري فيها الاستصحابُ، كما تندرج المسألة الأُصوليّة أحياناً تحت أدلّة نفي الحرج، كما يُنفىٰ وجوبُ الفحص عن المعارض حتىٰ يقطع بعدمه بنفي الحرج.

القواعد الفرعيّة المتعلّقة بعمل المكلّف).

غاية الأمر أنّ القواعد الفرعيّة، إمّا قاعدة كلّية واقعيّة أوّليّة كقاعدة: «كلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» وإمّا واقعيّة ثانويّة كقاعدة نفي الحرج، حيث يكون نفي التكليف الحرجي عارضاً للأفعال الحرجيّة، وإمّا ظاهريّة كقاعدة الطهارة والاستصحاب ونحوهما.

ثمّ إنّ الفرق بين المسألة الأُصوليّة والقاعدة الفقهيّة هو أنّ النتيجة في المسألة الأُصوليّة دائماً تكون حكماً كلّياً لا يتعلّق بعمل آحاد المكلّفين إلّا بعد التطبيق الخارجي، ولهذا تكون من خواصّ المجتهد ولا حظّ للمقلّد فيها.

هذا بخلاف القاعدة الفقهيّة حيث تكون النتيجة فيها جزئيّة غالباً لا تحتاج في تعلّقها بعمل الآحاد إلىٰ التطبيق، وما يحتاج إلىٰ التطبيق يجوز للمجتهد الفتوىٰ بالقاعدة، بأنْ يفتي بقاعدة التجاوز والفراغ وغيرهما، ويكون أمر تطبيقها بيد المقلّد.

وكيف كان، فيمكن أنْ يكون الإستصحاب من القواعد الفقهية أيضاً.

(نعم،يندرج تحت هذه القاعدة مسألةٌ أُصوليّة يجري فيها الاستصحابُ) كالاستصحاب الجاري في باب الألفاظ، مثل استصحاب العموم والإطلاق، أو استصحاب عدم التخصيص وعدم التقييد ونحوها.

(كما تندرج المسألة الأُصوليّة أحياناً تحت أدلّة نفي الحرج، كما يُنفىٰ وجوبُ الفحص عن المعارض حتىٰ يقطع).

فيقال بكفاية الظنّ بعدم المعارض، وعدم لزوم الفحص إلىٰ حصول القطع، لكونه حرجيّاً فينفىٰ (بنفي الحرج).

غاية الأمر أنّ الاستصحاب ـ حينئذ ـ مسألة أُصوليّة من جهة جريانه في الأُصول. هذا تمام الكلام في الاحتمال الأوّل، وهو احتمال أنْ يكون الاستصحاب من القواعد الفقهيّة.

نعم، يشكل كونُ الاستصحاب من المسائل الفرعيّة بأنّ إجراءها في موردها ـ أعني: صورة الشكّ في بقاء الحكم الشرعي السابق، كنجاسة الماء المتغيّر بعد زوال تغيّره ـ مختصٌّ بالمجتهد وليس وظيفةً للمقلّد. فهي ممّا يحتاج إليه المجتهدُ فقط ولا ينفعُ للمقلّد. وهٰذا من خواصّ المسألة الأُصوليّة، فإنّ المسائل الأُصوليّة لمّا مهّدت للاجتهاد واستنباط الأحكام من الأدلّة اختصّ التكلّمُ فيها بالمستنبط، ولا حظٌّ لغيره فيها.

فإنْ قُلتَ: إنّ اختصاصَ هٰذه المسألة بالمجتهد، لأجل أنّ موضوعَها ـ وهو الشكّ في الحكم الشرعي وعدم قيام الدليل الاجتهادي عليه ـ لا يتشخّصُ إلّا للمجتهد، وإلّا فمضمونه ـ وهو العمل علىٰ طبق الحالة السابقة وترتيب آثارها ـ مشتركٌ بين المجتهد والمقلّد.

ثمّ أشار المصنّف ﷺ إلىٰ الاحتمال الثاني ـ وهو أنْ يكون الاستصحاب من المسائل الأُصوليّة ـ بقوله:

(نعم، يشكل كونُ الاستصحاب من المسائل الفرعيّة).

وحاصل الإشكال: إنّ الاستصحاب نظراً إلىٰ أنّ البحث فيه بحث عن مفاد السنّة لا عن عوارضها، وإنْ لم يكن من المسائل الأُصوليّة، إلّا أنّه من المسائل الأُصوليّة نظراً إلىٰ أنّ إجراءَه في الشبهات الحكميّة وظيفة المجتهد فقط، وقد عرفت في بيان مناط كون المسألة أُصوليّة أنّ المناط لا ينحصر في أنْ يكون البحث فيها عن عوارض الموضوع، بل أنْ يكون البحث فيها من خواصّ المجتهد، وهذا المناط موجود في الاستصحاب أيضاً، لأنّ المجتهد هو الذي يتفحّص عن الدليل، ثمّ يتمسّك بالاستصحاب عند اليأس عنه، والمطلب واضح في المتن من دون حاجة إلىٰ تكلّف البيان، فراجع.

(فإنْ قُلتَ: إنّ اختصاصَ هذه المسألة بالمجتهد، لأجل أنّ موضوعَها ـ وهو الشكّ في الحكم الشرعي وعدم قيام الدليل الاجتهادي عليه ـ لا يتشخّصُ إلّا للمجتهد...إلىٰ آخره).

وحاصل الإشكال: إنّ مسألة الاستصحاب من حيث تشخيص موضوعها وإنْ كانت مختصّة بالمجتهد، إلّا أنّ مضمون الاستصحاب بعد تشخيص الموضوع ليس مختصّاً بالمجتهد، فالعمل علىٰ طبق الحالة السابقة مشترك بين المجتهد وغيره، وهذا المقدار من الاختصاص لايكفي في كون المسألة أُصوليّة لكي تكون مسألة الاستصحاب أُصوليّة.

قُلتُ: جميعُ المسائل الأُصوليّة كذلك، لأنّ وجوبَ العمل بخبر الواحد وترتيب آثار الصدق عليه ليس مختصّاً بالمجتهد.

نعم، تشخيصُ مجرىٰ خبر الواحد وتعيين مدلوله وتحصيل شروط العمل به مختصّ بالمجتهد، لتمكّنه من ذلك وعجز المقلّد عنه، فكأنّ المجتهدَ نائبٌ عن المقلّد في تحصيل مقدّمات العمل بالأدلّة الاجتهاديّة وتشخيص مجاري الأُصول العمليّة، وإلّا فحكمُ اللّه الشرعيُّ في الأُصول والفروع مشترك بين المجتهد والمقلّد.

هٰذا، وقد جعل بعض السادة الفحول الاستصحابَ دليلاً علىٰ الحكم في مورده، وجعل قولهم: (لا تَنقُضِ اليَقينَ بِالشكِّ) دليلاً علىٰ الدليل ـ نظير آية النبأ بالنسبة إلىٰ خبر الواحد ـ

(قُلتُ: جميعُ المسائل الأُصوليّة كذلك).

أي: مثل الاستصحاب في أنّ موضوعها لا يتحقّق ولا يتشخّص إلّا بالمجتهد، فيكون المجتهد في تشخيص الموضوع وتحصيل شرط العمل بها نائباً عن المقلّد، وهذا المقدار من الاختصاص يكفي في كون المسألة أُصوليّة، وإلّا يجري الإشكال المذكور في جميع المسائل الأُصوليّة، وذلك لأنّ العمل بها لا يختصّ بالمجتهد، كما أشار إليه المصنّف بقوله:

(لأنّ وجوبَ العمل بخبر الواحد وترتيب آثار الصدق عليه ليس مختصّاً بالمجتهد).

وقد كان معاصرو المعصومين ومقاربو أعصارهم من أهل اللسان يعملون بالروايات، بل هم المخاطبون بوجوب العمل بروايات الثقات، لقدرتهم يومئذ علىٰ تحصيل شرائط العمل، أو لصدور الخطاب في زمان الحاجة.

نعم، ربّما كانوا يقلّدون ـ أيضاً ـ من أجاز المعصوم تقليده. وأمّا في أمثال زماننا، فلا بدّ من التقليد، وذلك لعدم قدرة الجاهل علىٰ تحصيل شرائط العمل بالرواية وإنْ كان من أهل اللسان، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(وقد جعل بعض السادة) وهو السيّد العلّامة الطباطبائي بحر العلوم في فوائده (الاستصحابَ دليلاً علىٰ الحكم في مورده، وجعل قولهم: (لا تَنقُضِ اليَقينَ بِالشكّ) دليلاً علىٰ الدليل، نظير آية النبأ بالنسبة إلىٰ خبر الواحد).

والغرض من ذكر كلام السيّد هو إثبات كون مسألة الاستصحاب من المسائل

حيث قال: «إنّ استصحابَ الحكم المخالف للأصل في شيء دليلٌ شرعيٌّ رافعٌ لحكم الأصل ومخصّصٌ لعمومات الحلّ ـ إلىٰ أنْ قال في آخر كلام له سيأتي نقله: ـ وليس عمومُ قولهم عليهم السلام: (لا تَنقُضِ اليَقينَ بِالشكّ) بالقياس إلىٰ أفراد الاستصحاب وجزئيّاته إلّا كعموم آية النبأ بالقياس إلىٰ آحاد الأخبار المعتبرة». انتهىٰ.

أقول: معنىٰ الاستصحاب الجزئي في المورد الخاصّ، كاستصحاب نجاسة الماء المتغيّر، ليس إلّا الحكمَ بثبوت النجاسة في ذلك الماء النجس سابقاً، وهل هٰذا إلّا نفسُ الحكم الشرعي؟! وهل الدليلُ عليه إلّا قولُهم عليهم السلام: (لا تَنقُضِ اليَقين بِالشكّ)؟!.

الأُصوليّة، لا من القواعد الفقهيّة، بل هي كمسألة خبر الواحد من المسائل الأُصوليّة، غاية الأمر أنّ الدليل علىٰ اعتباره وهو قوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشكّ) كما أنّ الدليل علىٰ اعتبار خبر الثقة هو آية النبأ، فكما أنّ الدليل علىٰ الحكم الفرعي هو خبر الثقة، وآية النبأ دليل علىٰ الدليل، فكذلك الدليل علىٰ نجاسة الماء المتنجّس سابقاً هو الاستصحاب، وقوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشكّ) دليل علىٰ الدليل.

ومن هنا يظهر إنّه كما أنّ البحث عن حجيّة خبر الثقة في مسألة خبر الواحد مسألة أُصوليّة، كذلك البحث عن اعتبار الاستصحاب في مسألة الاستصحاب مسألة أُصوليّة، وكما أنّ خبر الواحد مخصّص لعمومات الكتاب والسنّة كذلك الاستصحاب، كما (قال: إنّ **استصحابَ الحكم المخالف للأصل في شيء دليلٌ شرعيٌّ رافعٌ لحكم الأصل ومخصّصٌ لعمومات الحلّ**) كاستصحاب حرمة العنب بالغليان بعد صيرورته زبيباً، حيث يكون مخالفاً لأصالة الحلّ، ومخصّصاً لعمومات أدلّة الحلّ.

وبالجملة، إنّ الاستصحاب ليس عين مفاد أخبار (لا تنقض اليقين بالشكّ) حتىٰ يكون قاعدة فقهيّة مستفادة من السنّة كسائر القواعد الفقهيّة، بل هو دليل معتبر برأسه دلّ علىٰ اعتباره قوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشكّ) وبذلك يكون من المسائل الأُصوليّة لا من القواعد الفقهيّة.

ثمّ يردّه المصنّف رحمه الله بقوله:

(أقول: معنىٰ الاستصحاب الجزئي في المورد الخاصّ، كاستصحاب نجاسة الماء المتغيّر، ليس إلّا الحكمَ بثبوت النجاسة في ذلك الماء النجس سابقاً، وهل هٰذا إلّا نفسُ الحكم

وبالجملة فلا فرقَ بين الاستصحاب وسائر القواعد المستفادة من العمومات.

هٰذا كلّه في الاستصحاب الجاري في الشبهة الحكميّة المثبت للحكم الظاهري الكلّي.

أمّا الجاري في الشبهة الموضوعيّة ـ كعدالة زيد ونجاسة ثوبه، وفسق عمرو وطهارة

الشرعي؟! وهل الدليلُ عليه إلّا قولُهم عليهم السلام: (لا تنقض اليقين بالشكّ)؟!

وحاصل ردّ المصنّف قدس سره لقول السيّد قدس سره هو أنّ قياس الاستصحاب علىٰ مسألة خبر الواحد في كونه مسألة أُصوليّة قياس مع الفارق، وذلك لأنّ الموجود في مورد إجراء الاستصحاب إنّما هو أمران:

أحدهما: هو الحكم الشرعي، وهو نجاسه الماء النجس سابقاً.

والآخر: دليل الحكم المذكور وهو قوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشكّ)، فيكون الاستصحاب ـ حينئذ ـ هو نفس الحكم الشرعي المستفاد من السنّة، إذ ليس هناك شيء آخر علىٰ الفرض حتىٰ يكون البحث فيه مسألة أُصوليّة.

وهذا بخلاف موارد العمل بخبر الواحد، حيث تكون فيها ثلاثة أُمور:

أوّلها: الحكم الفرعي، وهو حرمة الخمر مثلاً.

وثانيها: الدليل الدالّ علىٰ الحرمة وهو خبر الثقة.

وثالثها: الدليل علىٰ الدليل وهو آية النبأ، فلا مانع ـ حينئذ ـ من أنْ يكون البحث عن حجيّة خبر الواحد من المسائل الأُصوليّة، ويكون الاستصحاب من القواعد الفقهيّة المستفادة من السنّة، كما أشار إليه قدس سره بقوله:

(وبالجملة فلا فرقَ بين الاستصحاب وسائر القواعد المستفادة من العمومات) في كونها قواعد فقهيّة، إلّا أنّ في الاستصحاب خصوصيّة توجب كونه من المسائل الأُصوليّة أيضاً، كما عرفت في بيان المناط في كون المسألة أُصوليّة.

(هذا كلّه في الاستصحاب الجاري في الشبهة الحكميّة المثبت للحكم الظاهري الكلّي) كنجاسة الماء الذي زال تغيّره بنفسه، وطهارة من خرج عنه المذي كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(أمّا الجاري في الشبهة الموضوعيّة ـ كعدالة زيد ونجاسة ثوبه، وفسق عمرو وطهارة

بدنه ـ فلا إشكالَ في كونه حكماً فرعيّاً، سواء كان التكلّمُ فيه من باب الظنّ، أم كان من باب كونها قاعدةً تعبّديّة مستفادةً من الأخبار، لأنّ التكلّمَ فيه على الأوّل نظيرُ التكلّم في اعتبار سائر الأمارات، كيد المسلمين وسوقهم والبيّنة والغلبة ونحوها في الشبهات الخارجيّة، وعلى الثاني من باب أصالة الطهارة وعدم الاعتناء بالشكّ بعد الفراغ، ونحو ذلك.

بدنه ـ فلا إشكالَ في كونه حكماً فرعيّاً).

فإنّ البحث عنه بحث عن مسألة فقهيّة، لأنّ المسألة الأُصوليّة كما عرفت هي التي تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلّي، والاستصحاب في مورد الشبهة الموضوعيّة ليس كذلك.

فالاستصحاب حينئذ قاعدة فقهيّة من دون فرق بين كونه حجّة من باب الظنّ، أو من باب قاعدة تعبّديّة مستفادة من الأخبار.

كما أشار ﷺ إلى عدم الفرق بقوله:

(سواء كان التكلّمُ فيه من باب الظنّ، أم كان من باب كونها قاعدةً تعبّديّة مستفادةً من الأخبار، لأنّ التكلّمَ فيه على الأوّل)، أي: بناءً على كونه حجّة من باب الظنّ، فيكون ـ حينئذ ـ من الأمارات الظنّيّة (نظيرُ التكلّم في اعتبار سائر الأمارات، كيد المسلمين وسوقهم والبيّنة والغلبة ونحوها) من الأمارات الجارية (في الشبهات الخارجيّة، وعلى الثاني)، أي: بناءً على كونه من الأُصول التعبّديّة (من باب أصالة الطهارة وعدم الاعتناء بالشكّ بعد الفراغ، ونحو ذلك).

ونكتفي في هذا المقام بما أفاده الأُستاذ الاعتمادي دامت إفاداته في توضيح المراد، حيث قال ما حاصله: والسر في ذلك أنّ الأُمور التي يتمسّك بها في الأحكام ـ دليلاً كان أو أصلاً ـ يتوقّف التمسّك بها على مقدّمات لا تحصل إلّا للمجتهد، كما مرّ، فهي تقع في طريق الاستنباط المختصّ بالمجتهد، فيبحث عنها في الأُصول، وتكون من المسائل الأُصوليّة.

وأمّا الأُمور التي يتمسّك بها في الموضوعات ـ أمارة كانت أو أصلاً ـ فلا يتوقّف التمسّك بها على مقدّمات مختصّة بالمجتهد كالفحص وغيره، بل يمكن إجراؤها لكلّ

الرابع: إنّ المناطَ في اعتبار الاستصحاب، علىٰ القول بكونه من باب التعبّد الظاهري، هو مجرّدُ عدم العلم بزوال الحالة السابقة.

وأمّا علىٰ القول بكونه من باب الظنّ، فالمعهودُ من طريقة الفقهاء عدمُ اعتبار إفادة الظنّ في خصوص المقام.

مكلّف، لأنّها لا تقع في طريق الاستنباط، كالعمل بالبيّنة والاستصحاب، حيث يعمل المكلّف بهما بعد قول المجتهد بأنّه لو قامت البيّنة علىٰ نجاسة الماء يؤخذ بها، أو قوله: بأنّه لو كان الماء نجساً فشكّ فيه يستصحب، فهذه الأمور تكون من القواعد الفقهيّة.

فيكون الاستصحاب ـ حينئذ ـ ذا جهتين: فمن جهة كونه حجّة في الأحكام الكلّية مسألة أصوليّة، ومن جهة كونه حجّة في الأحكام الجزئيّة والموضوعات الخارجيّة قاعدة فقهيّة، ولا مانع من اجتماع الجهتين فيه بعد شمول إطلاق قولهعليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشكّ) اليقين والشكّ المتعلّقين بالأحكام الكلّية والجزئيّة معاً.

(الرابع: إنّ المناطَ في اعتبار الاستصحاب، علىٰ القول بكونه من باب التعبّد الظاهري، هو مجرّدُ عدم العلم بزوال الحالة السابقة).

*وحاصل كلام المصنّف*رحمه الله هو بيان مناط حجيّة الاستصحاب؛ تارةً: علىٰ القول بكونه حجّة من باب الأخبار، وأُخرىٰ: علىٰ القول بكونه حجّة من باب الظنّ.

أمّا المناط في اعتباره علىٰ الأوّل، فهو مجرّد عدم العلم بالخلاف الشامل لصور الظنّ بالبقاء، والظنّ بالارتفاع، والشكّ فيهما، غاية الأمر أنّه إذا قام الظنّ المعتبر بالخلاف يكون مقدّماً علىٰ الاستصحاب من باب الحكومة، فيكون الشكّ في قولهعليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشكّ) بمعنىٰ خلاف اليقين، لا بمعنىٰ تساوي الطرفين، وذلك بقرينة حصر الناقض في أخبار الاستصحاب باليقين بالخلاف، كما يأتي في تنبيهات الاستصحاب.

وأمّا المناط علىٰ القول بكونه حجّة من باب الظنّ، فهو حصول الظنّ النوعي المطلق بالبقاء، لا الظنّ النوعي المقيّد بعدم الظنّ علىٰ خلافه، ولا الظنّ الشخصي الفعلي، كما أشار إليهرحمه الله بقوله:

(وأمّا علىٰ القول بكونه من باب الظنّ) وحكم العقل بدوام ما ثبت **(فالمعهودُ من طريقة الفقهاء عدمُ اعتبار إفادة الظنّ في خصوص المقام).**

كما يعلم ذلك من حكمهم بمقتضيات الأُصول كلّيةً، مع عدم اعتبارهم أنْ يكون العاملُ بها ظانّاً ببقاء الحالة السابقة.

ويظهر ذلك لأدنىٰ متتبّع في أحكام العبادات والمعاملات، والمرافعات والسياسات.

نعم، ذكر شيخنا البهائي ﷺ في الحبل المتين، في باب الشكّ في الحدث بعد الطهارة، ما يظهر منه اعتبار الظنّ الشخصي، حيث قال:

أي: عدم اعتبار الظنّ الشخصي في كلّ مورد، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي، لأنّ مرادهم من قولهم: «ما ثبت دام» هو الدوام الظنّي بحسب نوع الثابت لو خُلّي ونفسه، مع قطع النظر عن العوارض والمزاحمات، كما في بحر الفوائد.

(كما يعلم ذلك من حكمهم بمقتضيات الأُصول كلّيةً)، أي: الأُصول المثبتة والنافية، فيحكمون مثلاً بأنّ مَنْ تيقّن بالطهارة وشكّ في الحدث، فهو متطهّر من دون الاشتراط بالظنّ الفعلي ببقاء الطهارة.

(ويظهر ذلك لأدنىٰ متتبّع في أحكام العبادات).

أي: يظهر عدم اعتبار الظنّ الشخصي بالبقاء في الاستصحاب علىٰ القول بكونه حجّةً من باب الظنّ لمن تتبّع في أحكام العبادات كالمثال السابق.

(والمعاملات) كأصالة بقاء العدّة، والوكالة والحياة.

(والمرافعات) كما يحكمون بأنّ المنكِر - بالكسر - هو الذي كان قوله موافقاً للأصل، فيكون مَنْ يكون قوله موافقاً للاستصحاب، كأصالة عدم الدّين وعدم النقل منكراً.

(والسياسات) كاستصحاب الحدّ علىٰ شارب الخمر إذا تاب بعد قيام البيّنة، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

نعم، يظهر من كلام العضدي، حيث قال: معنىٰ استصحاب الحال إنّ الحكم الفلاني قد كان، ولم يظنّ عدمه ... إلىٰ آخره، إنّه يعتبر عدم الظنّ بالخلاف في حجيّة الاستصحاب، وكذا يظهر ممّا ذكره الشيخ البهائي ﷺ اعتبار الظنّ الشخصي في اعتبار الاستصحاب كما هو واضح في المتن.

ويظهر من المحقّق الخونساري ﷺ شارح الدروس ارتضاؤه بما ذكره الشيخ البهائي ﷺ، من اعتبار الظنّ الشخصي في حجيّة الاستصحاب علىٰ القول بكونه حجّة من باب الظنّ

«لا يخفىٰ أنّ الظنّ الحاصل بالاستصحاب في من تيقّن الطهارة وشكّ في الحدث لا يبقىٰ علىٰ نهج واحد، بل يضعف بطول المدّة شيئاً فشيئاً، بل قد يزول الرجحان ويتساوىٰ الطرفان، بل ربّما يصير الراجحُ مرجوحاً، كما إذا توضّأ عند الصبح وذهل عن التحفّظ، ثمّ شكّ عند المغرب في صدور الحدث منه، ولم يكن من عادته البقاءُ علىٰ الطهارة إلىٰ ذلك الوقت.

والحاصلُ أنّ المدارَ علىٰ الظنّ، فما دام باقياً، فالعملُ عليه وإنْ ضعف». انتهىٰ كلامه، رفع في الخُلد مقامه. ويظهرُ من شارح الدروس ارتضاؤه، حيث قال بعد حكاية هٰذا الكلام:

«ولا يخفىٰ أنّ هٰذا إنّما يصحّ لو بنىٰ المسألة علىٰ أنّ ما تيقّن بحصوله في وقت ولم يعلم أو يظنّ طروّ ما يزيله يحصلُ الظنّ ببقائه، والشكّ في نقيضه لا يعارضه، إذ الضعيفُ لا يعارضُ القوي. لكنّ هٰذا البناء ضعيف جدّاً، بل بناؤها علىٰ الروايات مؤيّدة بأصالة البراءة في بعض الموارد وهي تشمل الشكّ والظنّ معاً، فإخراج الظنّ منه ممّا لا وجه له أصلاً». انتهىٰ كلامه.

ويمكن استظهار ذلك من الشهيدﷺ، في الذكرى حيث ذكر: «إنّ قولنا: اليقينُ لا يَنقُضُهُ الشكُّ، لا نعني به اجتماعَ اليقين والشكّ، بل المرادُ أنّ اليقينَ الذي كان في الزمن

(حيث قال بعد حكاية هذا الكلام: ولا يخفىٰ أنّ هذا)، أي: كون المناط هو الظنّ الشخصي (إنّما يصحّ) بناءً علىٰ اعتبار الاستصحاب من باب الأمارة.

وبعبارة أُخرىٰ: يصحّ (لو بنىٰ المسألة علىٰ أنّ ما تيقّن بحصوله في وقت ولم يعلم أو يظنّ طروّ ما يزيله يحصلُ الظنّ ببقائه، والشكّ في نقيضه)، أي: مجرّد احتمال الارتفاع كما في شرح الاعتمادي (لايعارضه، إذ الضعيفُ لا يعارضُ القوي، لكنّ هذا البناء ضعيف جدّاً، بل بناؤها علىٰ الروايات مؤيّدة بأصالة البراءة في بعض الموارد) وهي موارد كون الاستصحاب نافياً للتكليف، كاستصحاب البراءة قبل الشرع أو حال الصغر، أو الجنون عند الشكّ بوجوب شيء أو حرمته فإنّه يجوز هنا التمسّك بأصل البراءة أيضاً.

(ويمكن استظهار ذلك)، أي: كون المناط هو الظنّ الشخصي (من الشهيدﷺ في الذكرىٰ حيث ذكر: إنّ قولنا: اليقينُ لا يَنقُضُهُ الشكُّ، لا نعني به اجتماعَ اليقين والشكّ) في

الأوّل، لا يخرجُ عن حكمه بالشكّ في الزمان الثاني، لأصالة بقاء ما كان، فيؤول إلىٰ اجتماع الظنّ والشكّ في الزمان الواحد، فيرجّح الظنّ عليه، كما هو مطّرد في العبادات». انتهىٰ كلامه.

ومرادُه من الشكّ مجرّدُ الاحتمال، بل ظاهرُ كلامه أنّ المناطَ في اعتبار الاستصحاب من باب أخبار عدم نقض اليقين بالشكّ هو الظنُّ أيضاً، فتأمّل.

الخامس: إنّ المستفاد من تعريفنا السابق الظاهر في استناد الحكم بالبقاء إلىٰ مجرّد

مورد واحد زماناً؛ لأنّه محال.

(**بل المرادُ أنّ اليقينَ الذي كان في الزمن الأوّل، لا يخرجُ عن حكمه بالشكّ في الزمان الثاني، لأصالة بقاء ما كان، فيؤول إلىٰ اجتماع الظنّ والشكّ في الزمان الواحد، فيرجّح الظنّ عليه، كما هو**)، أي: ترجيح الظنّ الشخصي علىٰ الشكّ (**مطّرد في العبادات**).

إذ المعتبر في العبادات ليس إلّا الظنّ الشخصي، وذلك لأنّ المصلّي إذا شكّ في ركعات الصلاة يقدّم ظنّه الشخصي علىٰ شكّه.

(**ومرادُهُ من الشكّ**) ليس هو الشكّ بمعنىٰ تساوي الطرفين، حتىٰ يقال: إنّه لا يجتمع مع الظنّ كعدم اجتماعه مع اليقين، بل مجرّد الاحتمال الضعيف الذي يجتمع مع الظنّ.

(**بل ظاهرُ كلامه**) وهو قوله: اليقين لا ينقضه الشكّ (**أنّ المناطَ في اعتبار الاستصحاب من باب أخبار عدم نقض اليقين بالشك هو الظنُّ أيضاً**)، أي: هو الظنّ الشخصي أيضاً.

(**فتأمل**) لعلّه إشارة إلىٰ أنّ مجرّد موافقة تعبير الشهيد‌ﭬ بأنّ اليقين لا ينقضه الشكّ مع ما هو الموجود في الأخبار، لا يدلّ علىٰ أنّه أخذ الاستصحاب من الأخبار، حتىٰ يكون مراده اعتبار الظنّ الشخصي بالبقاء في حجيّة الاستصحاب بناء علىٰ كون اعتباره من باب الأخبار.

أو هو إشارة إلىٰ إمكان كون مراده بالظنّ هو الظنّ النوعي المجامع للشكّ، بمعنىٰ تساوي الطرفين، وحينئذ لا يبقىٰ في كلامه‌ﭬ دلالة علىٰ اعتبار الظنّ الشخصي، ثمّ إنّ حمل الظنّ علىٰ النوعي وإنْ كان خلاف الظاهر، إلّا أنّ حمل الشكّ علىٰ الوهم ـ أيضاً ـ خلاف الظاهر، ومع تعارضهما لا يتمّ الاستظهار المذكور، كما في الأوثق بتلخيص منّا.

(**الخامس: إنّ المستفاد من تعريفنا السابق الظاهر في استناد الحكم بالبقاء إلىٰ مجرّد**

الوجود السابق، أنّ الاستصحابَ يتقوّم بأمرين:

أحدهما: وجودُ الشيء في زمان، سواء علم به في زمان وجوده أم لا، نعم، لابدّ من إحراز ذلك حين إرادة الحكم بالبقاء بالعلم أو الظنّ المعتبر.

وأمّا مجرّدُ الاعتقاد بوجود شيء في زمان مع زوال ذلك الاعتقاد في زمان آخر، فلا

الوجود السابق)، لأنّ «إبقاء ما كان» مستندٌ إلىٰ مجرّد إنّه كان، وإنْ لم يكن معلوماً حينما كان، وإنّما العلم أو الظنّ المعتبر لا بدّ منه حين إرادة الحكم بالبقاء، لا حال وجود الشيء.

وحاصل كلام المصنّف ﷺ في هذا الأمر ـ الخامس ـ يرجع إلىٰ اُمور:

الأوّل: ما يتقوّم به الاستصحاب الاصطلاحي.

والثاني: اختصاص أخبار الاستصحاب بالاستصحاب الاصطلاحي، فلا تشمل قاعدة اليقين والاستصحاب القهقري.

والثالث: إنّ المعتبر في الاستصحاب هو الشكّ الفعلي.

أمّا الأمر الأوّل، فهو أمران، كما أشار إليه المصنّف ﷺ بقوله: **(إنّ الاستصحابَ يتقوّم بأمرين:**

أحدهما: وجودُ الشيء في زمان، سواء علم به في زمان وجوده) كتحقّق عدالة زيد يوم الجمعة والعلم بها فيه **(أم لا)** بأنْ لم يعلم بعدالة زيد يوم الجمعة مع وجودها، بل علم بها يوم الخميس.

(نعم، لا بدّ من إحراز ذلك) الوجود بالعلم أو الظنّ المعتبر **(حين إرادة الحكم بالبقاء)** بحيث يكون العلم بوجود الشيء حال الشكّ، وهو زمان إرادة الحكم بالبقاء باقياً، والشكّ إنّما تعلّق ببقاء ذلك الشيء، فيحكم ببقائه بمقتضىٰ قوله ﷺ: (لا تنقض اليقين بالشكّ).

وسيأتي الأمر الثاني الذي يتقوّم به الاستصحاب في كلام المصنّف ﷺ فارتقب.

ومن هنا يظهر اختصاص أخبار الاستصحاب بالاستصحاب الاصطلاحي وعدم شمولها لقاعدة اليقين والاستصحاب القهقري، وهذا هو الأمر الثاني وقد أشار إليه ﷺ بقوله:

(وأمّا مجرّدُ الاعتقاد بوجود شيء في زمان مع زوال ذلك الاعتقاد في زمان آخر) بأنْ علم

يتحققُ معه الاستصحابُ الاصطلاحي، وإنْ توهّم بعضُهم جريانَ عموم (لا تَنقُض) فيه، كما سننبّه عليه.

والثاني: الشكّ في وجوده في زمان لاحق عليه، فلو شكّ في زمان سابق عليه فلا استصحابَ، وقد يطلق عليه الاستصحابُ القهقري مجازاً.

ثمّ المعتبرُ هو الشكّ الفعلي الموجود حالَ الالتفات إليه، أمّا لو لم يلتفت فلا

بعدالة زيد يوم الجمعة، ثمّ شكّ يوم السبت في أصل وجود عدالته يوم الجمعة (**فلا يتحقّقُ معه الاستصحابُ الاصطلاحي**)، بل تتحقّق قاعدة اليقين المسمّاة بالشكّ الساري، وذلك لسراية الشكّ إلىٰ المتيقّن، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(**وإنّ توهّم بعضُهم جريانَ عموم** (لا تَنقُض) فيه)، أي: فيما ذكر من الشكّ الساري، فزعم أنّ قوله ﷺ: (لا تَنقُض ... إلىٰ آخره) يشمل الاستصحاب وقاعدة اليقين معاً.

وسيجيء أنّ الأخبار لا تشملهما، وذلك لأنّه يلزم من ذلك استعمال اللفظ في أكثر من معنىٰ واحد وهو لا يجوز، بل لا يمكن.

ثمّ أشار ﷺ إلىٰ الأمر الثاني الذي يتقوّم به الاستصحاب بقوله:

(**والثاني: الشكّ في وجوده في زمان لاحق عليه**) فيخرج بتقييد زمان الشكّ بكونه لاحقاً الاستصحاب القهقري، (**فلو شكّ في زمان سابق عليه**) بأنْ ثبتت عدالة زيد يوم الجمعة وشكّ فيها يوم الخميس (**فلا استصحابَ**) اصطلاحاً، (**وقد يطلق عليه الاستصحابُ القهقري مجازاً**) لأنّه أيضاً جرّ المتيقّن إلىٰ زمان الشكّ، ولكن لا تشمله الأخبار، فلا وجه لحجيّته إنْ لم يرجع إلىٰ الاستصحاب المصطلح.

فالمتحصّل من الجميع أنّه إنْ كان المتيقّن غير المشكوك، وكان المشكوك متأخّراً، فهو مورد الاستصحاب المصطلح الذي تشمله الأخبار وتدلّ علىٰ اعتباره، وإنْ كان المشكوك متقدّماً علىٰ المتيقّن فهو مورد الاستصحاب القهقري، وإنْ كان المتيقّن عين المشكوك، فهو مورد قاعدة اليقين ولا تشملهما الأخبار. هذا تمام الكلام في الأمر الأوّل والثاني.

وبقي الكلام في الأمر الثالث وهو الذي أشار إليه المصنّف ﷺ بقوله:

(**ثمّ المعتبرُ هو الشكّ الفعلي الموجود حالَ الالتفات إليه، أمّا لو لم يلتفت فلا استصحابَ**

استصحابَ وإنْ فرض الشكّ فيه علىٰ فرض الالتفات.

فالمتيقِّنُ للحدث إذا التفت إلىٰ حاله في اللاحق فشكّ، جرىٰ الاستصحابُ في حقّه، فلو غفل عن ذلك وصلّىٰ بطلت صلاتُه، لسبق الأمر بالطهارة، ولا يجري في حقّه حكمُ الشكّ في الصحّة بعد الفراغ عن العمل، لأنّ مجراه الشكّ الحادث بعد الفراغ، لا الموجود من قبل.

وإنْ فرض الشكّ فيه علىٰ فرض الالتفات).

وذلك لانتفاء موضوع الاستصحاب، إذ موضوع الاستصحاب هو اليقين والشكّ الفعليّين، لما عرفت من أنّ قوله‌عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشكّ) ظاهر في اليقين والشكّ الفعليّين، فيحرم نقض اليقين الفعلي بالشك الفعلي، هذا مع أنّ اعتبار الشكّ الفعلي لا يختصّ بالاستصحاب، بل جميع الأُصول الظاهريّة بهذه المثابة، لأنّ الأُحكام الظاهريّة المستفادة منها إنّما هي منوطة بحصول الشكّ فعلاً، فلو لم يحصل الشكّ لم تكن ثابتة، ولو بحسب الشأنيّة ولو فرض حصول الشكّ علىٰ فرض الالتفات.

وهذا بخلاف الأُحكام الواقعيّة، حيث إنّها تكون ثابتة شأناً حال عدم الالتفات إلىٰ موضوعاتها أيضاً، غاية الأمر أنّها ليست فعليّة، فعلىٰ هذا مَنْ كان متيقّناً بالحدث لا يجري في حقّه استصحاب بقاء الحدث ما لم يشكّ في بقائه، إذ لا معنىٰ لجعل الحكم الظاهري، أعني: وجوب الطهارة في حقّه، ما لم يشكّ في بقاء الحدث.

وقد أشار المصنّف‌قدس سره إلىٰ ثمرة إعتبار الشكّ الفعلي بقوله:

(فالمتيقِّنُ للحدث إذا التفت إلىٰ حاله) بأنّه محدِث (في اللاحق) قبل الصلاة (فشكّ، جرىٰ الاستصحابُ في حقّه) لكونه شاكّاً في بقاء الحدث فعلاً، ويحكم عليه ظاهراً بوجوب التطهّر.

(فلو غفل عن ذلك)، أي: عن حاله بأنّه محدِث، فعليه تحصيل الطهارة ولو بالاستصحاب (وصلّىٰ) من دون تحصيل الطهارة (بطلت صلاتهُ، لسبق الأمر بالطهارة) ولو بالاستصحاب، إذ جريان الاستصحاب في حقّه قبل الغفلة يوجب كونه مأموراً بتحصيل الطهارة ومحكوماً بالحدث، فلا مجال لاحتمال صحّة الصلاة.

(ولا يجري في حقّه حكمُ الشكّ في الصحّة بعد الفراغ عن العمل، لأنّ مجراه)، أي: مجرىٰ

نعم، لو غفل عن حاله بعد اليقين بالحدث وصلّىٰ، ثمّ التفت وشكّ في كونه محدِثاً حال الصلاة أو متطهّراً، جرىٰ في حقّه قاعدةُ الشكّ بعد الفراغ، لحدوث الشكّ بعد العمل، وعدم وجوده قبله، حتىٰ يوجب الأمر بالطهارة والنهي عن الدخول فيه بدونها.

نعم، هٰذا الشكّ اللاحق يوجبُ الإعادة بحكم استصحاب عدم الطهارة لو لا حكومةُ قاعدة الشكّ بعد الفراغ عليه، فافهم.

السادس: في تقسيم الاستصحاب إلىٰ أقسام.

لِيُعرَفَ أنّ الخلاف في مسألة الاستصحاب في كلّها أو بعضها، فنقول:

إنّ له تقسيماً باعتبار المُستَصحَب ، وآخر باعتبار الدليل الدالّ عليه، وثالثاً باعتبار الشكّ المأخوذ فيه.

حكم الشكّ في الصحّة بعد الفراغ بإسم قاعدة الفراغ هو (الشكّ الحادث بعد الفراغ، لا الموجود من قبل)، أي: قبل الفراغ، والمفروض في المقام هو حصول الشكّ قبل الصلاة، ثمّ جرىٰ الاستصحاب في حقّه، ومقتضىٰ ذلك هو بطلان الصلاة.

نعم، لو عرضت له الغفلة عن اليقين بالحدث من دون عروض الشكّ، وصلّىٰ حال الغفلة، ثمّ التفت إلىٰ كونه محدِثاً قبل الصلاة، إلّا أنّه شكّ في كونه محدثاً حال الصلاة أو متطهّراً، اُجري في حقّه قاعدة الفراغ، لحدوث الشكّ ـ حينئذ ـ بعد الفراغ من العمل، وفي هذا يكون مورداً لقاعدة الفراغ والاستصحاب معاً.

غاية الأمر أنّ الاستصحاب يجري بعد الصلاة لا قبلها، ومقتضىٰ الاستصحاب هو بطلان الصلاة لولا حكومة قاعدة الفراغ عليه، ولكن بما أنّ القاعدة حاكمة عليه فيحكم بصحّة الصلاة.

(فافهم) لعلّه إشارة إلىٰ أنّ القاعدة تتقدّم علىٰ الاستصحاب من باب الورود، لا من باب الحكومة، لأنّ قاعدة الفراغ من الأمارات التي يرتفع بها موضوع الاستصحاب.

أو هو إشارة إلىٰ عدم حجيّة هذا الاستصحاب لكونه مثبتاً، وذلك لأنّ استصحاب الحدث يستلزم عقلاً كون المأتي به غير المأمور به، وهو مستلزم لوجوب الإعادة عقلاً.

(السادس: في تقسيم الاستصحاب إلىٰ أقسام).

وحاصل كلام المصنّف ﷺ هنا هو أنّ للاستصحاب تقسيمات:

أمّا بالاعتبار الأوّل، فمن وجوه:

الوجه الأوّل: من حيث إنّ المستصحبَ قد يكون أمراً وجوديّاً، كوجوب شيء أو طهارة شيء، أو رطوبة ثوب أو نحو ذلك. وقد يكون عدميّاً، وهو علىٰ قسمين:

أحدهما: عدمُ اشتغال الذمّة بتكليف شرعي، ويسمّىٰ عند بعضهم بالبراءة الأصليّة وأصالة النفي.

والثاني: غيره، كعدم نقل اللفظ من معناه وعدم القرينة وعدم موت زيد و رطوبة

منها: تقسيمه باعتبار المستصحب.

ومنها: باعتبار الدليل.

ومنها: باعتبار الشكّ المأخوذ فيه.

وسيأتي تفصيل هذه التقسيمات في كلام المصنّف.

أمّا تقسيمه باعتبار المستصحب، فمن وجوه:

منها: إنّ المستصحب قد يكون أمراً وجوديّاً، وقد يكون أمراً عدميّاً.

ومنها: إنّه قد يكون حكماً شرعيّاً، وقد يكون غيره.

ومنها: إنّه قد يكون حكماً تكليفيّاً، وقد يكون وضعيّاً.

وسيأتي الخلاف في كلّ واحد من هذه الوجوه في كلام المصنّف.

وقد أشار إلىٰ الوجه الأوّل بقوله:

(**الوجه الأوّل: من حيث إنّ المستصحبَ قد يكون أمراً وجوديّاً**) سواء كان حكماً تكليفيّاً، كما أشار إليه بقوله: (**كوجوب شيء**) أو وضعيّاً، كقوله: (**أو طهارة شيء**)، أو موضوعاً خارجيّاً، كقوله: (**أو رطوبة ثوب**).

والحاصل أنّ المستصحب إذا كان أمراً وجوديّاً يمكن أنْ يكون من الأحكام، ويمكن أنْ يكون من الموضوعات، فعلىٰ الأوّل يمكن أنْ يكون كلّيّاً أو جزئيّاً، وعلىٰ التقديرين يمكن أنْ يكون من الأحكام التكليفيّة أو من الأحكام الوضعيّة.

(**وقد يكون عدميّاً وهو علىٰ قسمين: أحدهما: عدمُ اشتغال الذمّة بتكليف شرعي**).

كاستصحاب عدم التكليف قبل الشرع أو حال الجنون أو الصغر، وسمّي هذا القسم عند بعضهم بالبراءة الأصليّة.

الثوب، وحدوث موجب الوضوء أو الغسل ونحو ذلك. ولا خلافَ في كون الوجـودي محلّ النزاع.

وأمّا العدمي فقد مال الأُستاذ‌ﷺ إلىٰ عدم الخلاف فيه، تبعاً لما حكاه عن أُستاذه السيّد صاحب الرياض‌ﷺ من دعوىٰ الإجماع علىٰ اعتباره في العدميّات، واستشهد علىٰ ذلك ـ بعد نقل الإجماع المذكور ـ باستقرار سيرة العلماء علىٰ التمسّك بالأُصول العدميّة، مثل أصالة عدم القرينة، والنقل، والاشتراك، وغير ذلك، وببنائهم هٰذه المسألة عـلىٰ كـفاية العلّة المحدثة للإبقاء.

(والثاني: غيره)، ثمّ إنّه تارةً: يكون راجعاً إلىٰ الألفاظ (كعدم نقل اللفظ عن معناه وعدم القرينة) وعدم التخصيص والتقييد.

وأُخرىٰ: يكون راجعاً إلىٰ غير الألفاظ مثل (عدم موت زيد و) عدم (رطوبة الثوب و) عدم (حدوث موجب الوضوء أو الغسل) كما هو واضح في المتن.

ثمّ إنّ المستصحب إذا كان أمراً وجوديّاً لكان محلّاً للنزاع من دون خلاف.

وإنّما الخلاف فيما إذا كان المستصحب أمراً عدميّاً، إذ قد قيل باعتبار الاستصحاب في العدميّات من دون خلاف، وذلك لدعوىٰ الإجماع علىٰ حجيّة الأُصول العدميّة، كما أشار إليه‌ﷺ بقوله: (وأمّا العدمي فقد مال الأُستاذ) وهـو شـريف العـلماء‌ﷺ كـما فـي شـرح الاعتمادي (إلىٰ عدم الخلاف فيه، تبعاً لما حكاه عن أُستاذه السيد صاحب الرياض‌ﷺ من دعوىٰ الإجماع علىٰ اعتباره في العدميّات).

ثمّ أضاف الأُستاذ‌ﷺ علىٰ دعوىٰ الإجماع أمرين آخرين:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: (واستشهد علىٰ ذلك)، أي: استشهد الأُستاذ‌ﷺ علىٰ حجيّة الاستصحاب في الأُمور العدميّة (باستقرار سيرة العلماء).

وثانيهما: ما أشار إليه‌ﷺ بقوله: (وببنائهم هذه المسألة علىٰ كفاية العلّة المحدثة للإبقاء)، لأنّ المحتاج إلىٰ العلّة في البقاء هو الوجود دون العدم. ولذا اشتهر أنّ الأعدام لا تعلل، هذا مضافاً إلىٰ أنّ عنوان المسألة في كـلماتهم ـ وهـو اسـتصحاب الحـال ـ مـوجب لخـروج الاستصحاب العدمي عن محلّ النزاع، إذ قولهم: إنّ استصحاب الحال محلّه أنْ يثبت حكم في وقت ثمّ يجيء وقت آخر ولا يقوم دليل علىٰ انتفاء ذلك الحكم فيه، فهل يُحكم ببقائه

أقول: ما استظهره‌‌ لا يخلو عن تأمّل.

أمّا دعوىٰ الإجماع فلا مَسرح لها في المقام، مع ما سيمرّ بك من تصريحات كثير بخلافه، وإنْ كان يشهد لها ظاهرُ التفتازاني في شرح الشرح، حيث قال: «إنّ خلافَ الحنفيّة المنكرين للاستصحاب إنّما هو في الإثبات دون النفي الأصلي».

علىٰ ما كان ... إلىٰ آخره، ظاهرٌ بل نصٌّ في أنّ محلّ النزاع هوالاستصحاب الوجودي.

والمتحصّل من الجميع هو خروج الاستصحاب العدمي عن محلّ النزاع، لكونه حجّة إجماعاً. هذا تمام الكلام فيما استظهره الأُستاذ من خروج الاستصحاب في العدميّات عن محلّ النزاع.

(**أقول: ما استظهره**) الأُستاذ‌ من خروج الاستصحاب في العدميّات عن محلّ النزاع، لكونه حجّة فيها بالإجماع (**لا يخلو عن تأمّل**).

ثمّ أشار إلىٰ ردّ الاستشهاد بالإجماع بقوله:

(**أمّا دعوىٰ الإجماع فلا مَسرح لها في المقام** ... إلىٰ آخره)، وهذا الكلام من المصنّف‌ مشتمل علىٰ جوابين:

هما منع حجيّة الإجماع في المقام أوّلاً، ومنع تحقّقه ثانياً.

والوجه في عدم اعتبار الإجماع في المقام علىٰ فرض تحقّقه، هو عدم كشفه عن قول المعصوم‌ حتىٰ يكون حجّة، وقد عرفت في باب الإجماع المنقول أنّ المناط في اعتباره عند الإماميّة هو كشفه عن قول المعصوم‌، والوجه في عدم كونه كاشفاً عن قول المعصوم‌ هو رجوع الكلام في المسألة إلىٰ الصغرىٰ، بمعنىٰ أنّ الاستصحاب في الأُمور العدميّة هل يفيد الظنّ أم لا؟.

ومن المعلوم أنّ الاتّفاق في إفادته الظنّ في العدميّات لا يكشف عن قول المعصوم‌، لأنّ حصول الظنّ ببقاء العدميّات أمرٌ عقلي، وأمّا منع تحقّق الإجماع في المقام، فلأجل ما سيجيء من نقل الخلاف، فانتظر.

(**وإنْ كان يشهد لها**)، أي: لدعوىٰ الإجماع (**ظاهرُ التفتازاني في شرح الشرح**) للعضدي لكتاب مختصر الأُصول لابن حاجب، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(**حيث قال: «إنّ خلافَ الحنفيّة المنكرين للاستصحاب إنّما هو في الإثبات دون النفي**

وأمّا سيرةُ العلماء فقد استقرّت في باب الألفاظ علىٰ التمسّك بالأُصول الوجوديّة والعدميّة كلتيهما.

قال الوحيد البهبهاني في رسالته الاستصحابيّة ـ بعد نقل القول بإنكار اعتبار الاستصحاب مطلقاً عن بعض وإثباته عن بعض، والتفصيل عن بعض آخر ـ ما هٰذا لفظهُ:

«لكنّ الذي نجدُ من الجميع حتىٰ من المنكر مطلقاً، أنّهم يستدلّون بأصالة عدم النقل، فيقولون: الأمر حقيقةٌ في الوجوب عرفاً، فكذا لغةً، لأصالة عدم النقل، ويستدلّون بأصالة بقاء المعنىٰ اللغوي، فينكرون الحقيقة الشرعيّة إلىٰ غير ذلك، كما لا يخفىٰ علىٰ المتتبّع».

الأصلي»).

وهذا الكلام من التفتازاني ظاهر في خروج الاستصحاب في الأمر العدمي والنفي الأصلي عن محلّ النزاع، ولعلّ مراده من استصحاب النفي الأصلي هو استصحاب عدم التكليف قبل الشرع، المسمّىٰ بالبراءة الأصليّة حيث إنّها حجّة بالإجماع، كما يظهر من كلام جماعة علىٰ ما سيجيء ذكره في كلام المصنّف﵀.

(وأمّا سيرةُ العلماء) فخارجة عمّا نحن فيه، لكونها قد استقرّت في باب الألفاظ، ومن المعلوم أنّ الأُصول في باب الألفاظ حجّة من باب بناء العقلاء وأهل العرف، وليست مبتنية علىٰ حجيّة الاستصحاب، وإنّما حجيّتها من باب إفادة الظنّ النوعي الذي يعتمد عليه أهل اللسان من غير فرق بين الأُصول الوجوديّة والعدميّة، ولذا تمسّكوا بالأُصول الوجوديّة، كأصالة بقاء المعنىٰ الأوّل، والأُصول العدميّة، كأصالة عدم القرينة.

فالمتحصّل، هو أنّ حجيّة الأُصول اللفظيّة في باب الألفاظ منوطة بالظهور النوعي المعتبر عند أهل اللسان من دون فرق بين الأُصول الوجوديّة والعدميّة، فلا تكون ـ حينئذ ـ السيرة الجارية في باب الألفاظ دليلاً علىٰ خروج العدميّات عن محلّ النزاع في باب الاستصحاب، بل لا ارتباط بينهما أصلاً.

وما ذكرناه من اختصاص السيرة المذكورة في باب الألفاظ ظاهر كلام الوحيد البهبهاني﵀ حيث قال ما هذا لفظه:

(«لكنّ الذي نجدُ من الجميع حتىٰ من المنكر مطلقاً، أنّهم يستدلّون بأصالة عدم النقل، فيقولون: الأمر حقيقةٌ في الوجوب عرفاً، فكذا لغةً، لأصالة عدم النقل، ويستدلّون بأصالة

انتهىٰ.

وحينئذٍ فلا شهادة في السيرة الجارية في باب الألفاظ علىٰ خروج العدميّات. وأمّا استدلالُهُم علىٰ إثبات الاستصحاب باستغناء الباقي عن المؤثّر الظاهر الاختصاص بالوجودي ـ فمع أنّه مُعارَضٌ باختصاص بعض أدلّتهم الآتي بالعدمي، وبأنّه يقتضي أنْ

بقاء المعنىٰ اللغوي، فينكرون الحقيقة الشرعيّة إلىٰ غير ذلك، كما لا يخفىٰ علىٰ المتتبّع». انتهىٰ).

هذا تمام الكلام في ردّ الاستشهاد باستقرار سيرة العلماء علىٰ حجيّة الاستصحاب في الأُمور العدميّة.

وبقي الكلام في الاستدلال علىٰ حجيّة الاستصحاب في الأُمور العدميّة بكفاية العلّة المحدثة للبقاء، وذلك لأنّ العدم في بقائه غير محتاج إلىٰ العلّة أصلاً، فلا مجال ـ حينئذ ـ للبحث عن أنّ بقاء العدم محتاج إلىٰ المؤثّر والعلّة أم لا؟ وإنّما تكفي العلّة المحدثة.

وقد أشار إلىٰ ردّ هذا الاستدلال المصنّف ﷺ بقوله:

(وأمّا استدلالُهُم علىٰ إثبات الاستصحاب باستغناء الباقي عن المؤثّر الظاهر الاختصاص بالوجودي) لما تقدّم من أنّ العدم لايحتاج إلىٰ المؤثّر لكي يبحث عن علّة بقائه، فمردود:

أوّلاً: بمنع اختصاص ظهور استغناء الباقي عن المؤثّر بالعدمي علىٰ القول به، بل الحقّ أنّ الممكن مفتقر في بقائه عدماً إلىٰ المؤثّر، كما أنّ الممكن الموجود يحتاج في بقائه وجوداً إليه، غاية الأمر أنّه يكفي في علّة العدم عدم علّة الوجود، كما في تجريد الاعتقاد للمحقّق الطوسي ﷺ حيث قال: «وعدم الممكن يستند إلىٰ عدم علّته». انتهىٰ.

فالممكن مفتقر إلىٰ المؤثّر في بقائه وجوداً وعدماً، لأنّ الممكن ما تساوىٰ طرفاه إلىٰ الوجود والعدم، فلو لم يحتج طرف العدم إلىٰ المؤثّر خرج عن كونه ممكناً، كما لا يخفىٰ، ومن المعلوم أنّ طرفي الممكن كما يحتاج كلّ منهما ابتداءً إلىٰ المؤثّر، كذلك يحتاج كلّ منهما إليه بقاءً، علىٰ القول بافتقار الممكن في البقاء إلىٰ المؤثّر، كما هو الحقّ، كما في تجريد الاعتقاد، فحينئذ لا فرق في الاستصحاب بين الأمر الوجودي والعدمي، بعد كون كليهما محتاجاً إلىٰ المؤثّر.

وثانياً: بما أشار إليه المصنّف ﷺ بقوله:

يكون النزاعُ مختصّاً بالشكّ من حيث المقتضي لا من حيث الرافع ـ يمكن توجيهه بأنّ الغرضَ الأصلي هنا لمّا كان هو التكلّمَ في الاستصحاب ـ الذي هو من أدلّة الأحكـام الشرعيّة ـ اكتفوا بذكر ما يثبت الاستصحاب الوجودي، مع أنّه يمكن أنْ يكون الغرضُ

(فمع أنّه مُعارَضٌ باختصاص بعض أدلّتهم الآتي بالعدمي).

مثل قولهم في مقام الاستدلال علىٰ حجيّة الاستصحاب: إنّه لو لم يكن الاستصحاب حجّة لم يمكن استفادة الأحكام من الأدلّة اللفظيّة، لتوقّفها علىٰ الأصول العدميّة، مـثل أصالة عدم القرينة، وعدم المعارض، وعدم المخصّص، وعدم المـقيّد، وعـدم النـاسخ، فيظهر من هذا الاستدلال اختصاص محلّ النزاع بالعدميّات، ولازمه خروج الوجوديّات عن محلّ النزاع، فما ذكر من اختصاص بعض الأدلّة بـالوجوديّات مـعارض بـاختصاص بعضها الآخر بالعدميّات.

وثالثاً: بما أشار إليه ﷺ بقوله:

(وبأنّه يقتضي أنْ يكون النزاعُ مختصّاً بالشكّ من حيث المقتضي لا من حيث الرافع).

مع أنّ النزاع في حجيّة الاستصحاب عند المصنّف ﷺ إنّما هو فـي مـورد الشكّ مـن حيث الرافع فقط، وذلك لأنّ الاستصحاب في مورد الشكّ من حيث المقتضي ليس حجّة عند المصنّف ﷺ.

وحاصل كلام المصنّف ﷺ هو أنّ ما تقدّم من اختصاص محلّ النزاع بالأمر الوجودي ـ من جهة أنّ العدم لا يحتاج في بقائه إلىٰ المؤثّر - يقتضي اختصاص محلّ النزاع بالشكّ من حيث المقتضي فقط، لأنّ المفروض في مورد الشكّ من حيث الرافع هو القطع بوجود المقتضي والعلّة للبقاء، ومع إحراز المقتضي والمؤثّر بالقطع لا يتفاوت الحال في اعـتبار الاستصحاب بين أنْ يقال: باستغناء الباقي عن المؤثّر وعدمه، فيكون اعتبار الاستصحاب في مورد الشكّ من حيث الرافع وفاقيّاً، فالنزاع في اعتباره وعدمه يختصّ بالشكّ من حيث المقتضي، مع أنّ الأمر ليس كذلك، كما عرفت.

هذا تمام الكلام في الجواب الثالث عن الدليل الثالث، ومضافاً إلىٰ جميع ذلك يمكن توجيه الاستدلال الثالث بما أشار إليه المصنّف ﷺ بقوله:

(يمكن توجيهه) أيضاً (بأنّ الغرضَ الأصلي هنا لمّا كان هو التكلّمَ في الاسـتصحاب ـ

تتميمَ المطلب في العدمي بالإجماع المركّب، بل الأولويّة، لأنّ الموجودَ إذا لم يحتج في بقائه إلىٰ المؤثّر، فالمعدومُ كذلك بالطريق الأوْلىٰ.

نعم، ظاهرُ عنوانهم للمسألة باستصحاب الحال وتعريفهم له ظاهر الاختصاص بالوجودي، إلّا أنّ الوجهَ فيه بيانُ الاستصحاب الذي هو من الأدلّة الشرعيّة للأحكام، ولذا عَنْوَنَهُ بعضُهم، بل الأكثرُ باستصحاب حال الشرع.

الذي هو من أدلّة الأحكام الشرعيّة ـ اكتفوا بذكر مايثبت الاستصحاب الوجودي).

نظراً إلىٰ أنّ الاستصحاب العدمي لا يصلح دليلاً لوجود حكم كلّي شرعي.

وبعبارة أخرىٰ، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي: إنّ الاستصحاب العدمي ليس بخارج عن محلّ النزاع، إلّا أنّ العمدة للأُصولي هو البحث عن القواعد الممهّدة لإثبات الأحكام الشرعيّة الكلّية، ومن جملة هذه القواعد هو الاستصحاب الوجودي إنْ تمّ اعتباره وحجيّته، فاكتفوا بذكر ما يثبته.

(مع أنّه يمكن أنْ يكون الغرضُ تتميمَ المطلب في العدمي بالإجماع المركّب).

بمعنىٰ أنّ جمعاً منهم قالوا بحجيّة الاستصحاب مطلقاً، وجمع آخر قالوا بحجيّته في العدمي دون الوجودي، فأصحاب القولين مجمعون علىٰ حجيّة الاستصحاب العدمي، فالاستدلال علىٰ حجيّته، بأنّ العدم لا يحتاج في بقائه إلىٰ المؤثّر، مع ثبوت حجيّتخ بالإجماع المركّب يكون من باب تتميم المطلب.

(بل الأولويّة، لأنّ الموجود إذا لم يحتج في بقائه إلىٰ المؤثر) علىٰ القول بكفاية العلّة المحدثة في البقاء، (فالمعدوم كذلك بالطريق الأوْلىٰ)، إلّا أنْ تمنع الأُولويّة المذكورة بسبب تساوي طرفي الممكن في الوجود والعدم، فلا يكون ـ حينئذ ـ تأثير العلّة المحدثة في بقاء جانب العدم أوْلىٰ من تأثيرها في بقاء جانب الوجود، كما لا يخفىٰ.

(نعم، ظاهر عنوانهم للمسألة باستصحاب الحال) الظاهر في الحال الموجود (وتعريفهم له) بالإثبات والإبقاء، أي: إبقاء ماكان سابقاً (ظاهر الاختصاص بالوجودي) لما عرفت من ظهور الحال في الحال الموجود، فيكون النزاع في الاستصحاب الوجودي، والاستصحاب العدمي يخرج عن محلّ النزاع بمقتضىٰ ظاهر العنوان.

(إلّا أنّ) ظهور العنوان أيضاً كالوجوه الثلاثة المتقدّمة، لا يثبت المدّعىٰ، أعني: خروج

وممّا ذكرنا يظهر عدمُ جواز الاستشهاد علىٰ اختصاص محلّ النزاع بظهور قولهم في عنوان المسألة: «استصحاب الحال» في الوجودي، وإلّا لدلّ تقييد كثير منهم العنوان بـ«استصحاب حال الشرع» علىٰ اختصاص النزاع بغير الأُمور الخارجيّة.

وممّن يظهر منه دخولُ العدميّات في محلّ الخلاف الوحيدُ البهبهاني في ما تقدّم عنه، بل لعلّه صريحٌ في ذلك، بملاحظة ما ذكره قبل ذلك في تقسيم الاستصحاب.

العدميّات عن محلّ الخلاف، لأنّ (الوجه فيه)، أي: في العنوان باستصحاب الحال والتعريف بإبقاء ما كان (بيان الاستصحاب الذي هو من الأدلّة الشرعيّة للأحكام، ولذا عَنْوَنَه بعضهم، بل الأكثر باستصحاب حال الشرع) مع أنّ الاستصحاب الذي هو محلّ البحث أعمّ من استصحاب الحكم والموضوع، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(وممّا ذكرنا يظهر عدم جواز الاستشهاد علىٰ اختصاص محلّ النزاع بظهور قولهم في عنوان المسألة: «استصحاب الحال» في الوجودي) لما عرفت من أنّ ظهور العنوان لا يثبت المدّعىٰ، لأنّ المراد بالعنوان بيان قسم من الاستصحاب، لا بيان اختصاص محلّ النزاع بالاستصحاب الوجودي.

(وإلّا لدلّ تقييد كثير منهم العنوان بـ«استصحاب حال الشرع» علىٰ اختصاص النزاع بغير الأُمور الخارجيّة).

مع أنّ الأمر ليس كذلك، لأنّ محلّ النزاع أعمّ من الاستصحاب الحكمي، والموضوعي، والوجودي، والعدمي، فتقييد العنوان باستصحاب الحال، أو حال الشرع يكون من جهة أنّ العمدة عندهم بيان الاستصحاب الوجودي المثبت للحكم الشرعي الكلّي أو استصحاب نفس الحكم الشرعي، لا أنّ العدمي أو الموضوعي خارج عن محلّ النزاع، فتأمّل.

(وممّن يظهر منه دخول العدميّات في محلّ الخلاف الوحيد البهبهاني في ما تقدّم عنه).

من نقل القول بإنكار اعتبار الاستصحاب مطلقاً عن بعض، وإثباته عن بعض، والتفصيل عن بعض آخر، فظاهر مطلقاً في قول من أنكر اعتبار الاستصحاب هو الأعمّ من الاستصحاب الوجودي والعدمي، والحكمي والأمر الخارجي، فضمّ هذا القول مع القول باعتبار الاستصحاب العدمي ينتج كون الاستصحاب العدمي محلّاً للنزاع.

وأصرحُ من ذلك في عموم محلّ النزاع استدلالُ النافين في كتب الخاصّة والعامّة بأنّه لو كان الاستصحابُ معتبراً لزم ترجيحُ بيّنة النافي، لاعتضاده بالاستصحاب، واستدلالُ المثبتين ـ كما في المنية ـ بأنّه لو لم يعتبر الاستصحابُ لانسدّ بابُ استنباط الأحكام من الأدلّة، لتطرّق احتمالاتٍ فيها لا تندفعُ إلّا بالاستصحاب.

وممّن أنكر الاستصحابَ في العدميّات صاحبُ المدارك، حيث أنكر اعتبار

نعم، يحتمل ضعيفاً بأنْ يكون المراد من قوله: مطلقاً في قول المنكر أعمّ من الاستصحاب الحكمي والأمر الخارجي من دون نظر إلىٰ الاستصحاب الوجودي والعدمي، إلّا أنّ هذا الاحتمال خلاف ظاهر قوله: مطلقاً.

(بل لعلّه صريح في ذلك، بملاحظة ما ذكره قبل ذلك في تقسيم الاستصحاب) إلىٰ الوجودي والعدمي، والحكمي والأمر الخارجي، فيكون المقسم أعمّ من الاستصحاب الوجودي والعدمي وغيرهما، ثمّ نقل القول بالإنكار مطلقاً عن بعض صريح في دخول العدمي في محلّ النزاع.

(وأصرح من ذلك في عموم محلّ النزاع استدلال النافين) لحجيّة الاستصحاب (بأنّه لو كان الاستصحاب معتبراً لزم ترجيح بيّنة النافي) بأصالة العدم عند تعارض البيّنات (لاعتضاده بالاستصحاب)، أي: الاستصحاب العدمي، ولو كان الاستصحاب العدمي خارجاً عن محلّ النزاع، لكان الاستدلال بما ذكر لغواً، كما لا يخفىٰ.

وكذا استدلال المثبتين لحجيّة الاستصحاب يكون أصرح في العموم، حيث قالوا: (بأنّه لو لم يعتبر الاستصحاب لانسدّ باب استنباط الأحكام من الأدلّة، لتطرّق احتمالاتٍ فيها)، أي: في الأدلّة، كوجود المعارض والتخصيص، والتقييد والنسخ وغير ذلك، ولا يندفع احتمال هذه الأمور، إلّا بالأصول العدميّة، كأصالة عدم المعارض والتخصيص والنسخ وغيرها.

فالمتحصّل من الجميع أنّه يعلم من أدلّة النافين والمثبتين أنّ العدميّات كالوجوديّات داخلة في محلّ النزاع، وليس الاستصحاب العدمي خارجاً عن محلّ النزاع، وبذلك يكون اعتباره وفاقيّاً.

(وممّن أنكر الاستصحاب في العدميّات صاحب المدارك، حيث أنكر اعتبار استصحاب

استصحاب عدم التذكية الذي تمسّك به الأكثر لنجاسة الجلد المطروح.

وبالجملة فالظاهرُ أنّ التتبّع يشهدُ بأنّ العدميّات ليست خارجة عن محلّ النزاع، بل سيجيء ـ عند بيان أدلّة الأقوال ـ: إنّ القول بالتفصيل بين العدمي والوجودي ـ بناءً على اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ ـ وجودُه بين العلماء لا يخلو من إشكال، فضلاً عن اتّفاق النافين عليه، إذ ما من استصحاب وجودي إلّا ويمكنُ معه فرضُ استصحاب عدمي يلزمُ من الظنّ به الظنُّ بذلك المستصحب الوجودي، فتسقط فائدةُ نفي اعتبار

عدم التذكية الذي تمسّك به الأكثر لنجاسة الجلد المطروح) في الطريق، ثمّ علّل صاحب المداركﷺ عدم اعتبار استصحاب عدم التذكية بوجهين:

أحدهما: عدم اعتبار الاستصحاب أصلاً.

وثانيهما: هو أنّ استصحاب عدم التذكية معارض باستصحاب عدم الموت حتف الأنف، كما في شرح الأستاذ الاعتمادي بتصرّف، فكلامه صريح في المنع عن اعتبار الاستصحاب حتىٰ في العدميّات، هذا مضافاً إلىٰ عدم خلوّ موارد الاستصحابات الوجوديّة عن الاستصحابات العدميّة، فحينئذ لو خرجت الاستصحابات العدميّة عن محلّ النزاع باعتبار كونها حجّة بلا خلاف، لكان البحث عن حجيّة الاستصحابات الوجوديّة لغواً، وذلك لإمكان التمسّك بالاستصحاب العدمي لإثبات ما هو المقصود إثباته بالاستصحاب الوجودي، كإثبات وجوب نفقة زوجة زيد باستصحاب عدم موته بدلاً عن استصحاب حياته، وكذا إثبات طهارة الثوب المغسول بالماء المشكوك بقاؤه طاهراً باستصحاب عدم نجاسته بدلاً عن استصحاب طهارة الماء، وهكذا.

ثمّ إنّ الوجه لكفاية الاستصحاب العدمي بدلاً عن الاستصحاب الوجودي، هو أنّ لكلّ شيء ضدّ، ويمكن نفي أحد الضدّين بإثبات الآخر، كإثبات حياة زيد بنفي موته في المثال المتقدّم، وإثبات الطهارة بنفي النجاسة، إلّا أنّ هذا الأصل مثبت، وذلك لأنّ الحياة من اللوازم العقليّة لعدم الموت والطهارة كذلك، وحجيّة الأصل المثبت مبني علىٰ اعتباره من باب الظنّ لما يأتي من حجيّة الأمارات حتىٰ بالنسبة إلىٰ اللوازم العقليّة.

وأمّا بناءً علىٰ اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار، فإنّ مثبته ليس بحجّة كما لا يخفىٰ.

وكيف كان، فقد أشار المصنّفﷺ إلىٰ ما ذكرناه من كون البحث عن الاستصحاب

الاستصحابات الوجوديّة. وانتظر لتمام الكلام.

وممّا يشهدُ بعدم الاتّفاق في العدميّات اختلافُهم في أنّ النافي يحتاج إلىٰ دليل أم لا؟ فلاحِظ ذلك العنوان تجده شاهدَ صدق علىٰ ما ادّعيناه.

نعم، ربّما يظهرُ من بعضهم خروجُ بعض الأقسام من العدميّات من محلّ النزاع، كاستصحاب النفي المسمّىٰ بالبراءة الأصليّة، فإنّ المصرّحَ به في كلام جماعة ـ كالمحقّق والعلاّمة والفاضل الجواد ـ الإطباقُ علىٰ العمل عليه، وكاستصحاب عدم النسخ، فإنّ المصرّحَ به في كلام غير واحد ـ كالمحدّث الاسترآبادي والمحدّث البحراني ـ عدمُ الخلاف فيه. بل مال الأوّلُ إلىٰ كونه من ضروريّات الدين، وألحق الثاني بذلك استصحابَ عدم التخصيص والتقييد.

والتحقيق أنّ اعتبارَ الاستصحاب ـ بمعنىٰ التعويل في تحقّق شيء في الزمان الثاني علىٰ تحقّقه في الزمان السابق عليه ـ مختلفٌ فيه من غير فرق بين الوجودي والعدمي.

الوجودي لغواً علىٰ تقدير خروج العدمي عن محلّ النزاع بقوله:

(فتسقط فائدة نفي اعتبار الاستصحابات الوجوديّة).

فلا بدّ من الالتزام ـ حينئذ ـ بدخول الاستصحابات العدميّة في محلّ النزاع، لئلّا يلزم كون البحث عن اعتبار الاستصحابات الوجوديّة لغواً.

(وممّا يشهد بعدم الاتّفاق في العدميّات، اختلافهم في أنّ النافي يحتاج إلىٰ دليل أم لا؟).

وتقريب وجه الاستشهاد علىٰ عدم الاتّفاق في العدميّات وإدخالها في محلّ النزاع كالوجوديّات، هو أنّ قول النافي دائماً موافق لأصل العدم والاستصحاب العدمي، فاحتياجه إلىٰ دليل مبني علىٰ عدم حجيّة الاستصحاب العدمي، إذ لو كان حجّة فهو دليل يغني عن دليل آخر، فحينئذ يكون اختلافهم في هذه المسألة مبنيّاً علىٰ اختلافهم في حجيّة الاستصحاب العدمي، بمعنىٰ أنّ كلّ مَنْ يقول بأنّ النافي يحتاج إلىٰ دليل فهو ممّن لا يقول بحجيّته في حجيّة الاستصحاب العدمي، وكلّ من يقول بأنّه لا يحتاج إلىٰ دليل فهو ممّن يقول بحجيّة الاستصحاب العدمي، لكونه حجّة ودليلاً عنده، فمع وجوده لا يحتاج إلىٰ دليل آخر، فيكون هذا الاختلاف منهم أقوىٰ شاهد علىٰ دخول الاستصحاب العدمي في محلّ النزاع، وعدم الاتّفاق علىٰ خروجه منه.

نعم، قد تتحقّق في بعض الموارد قاعدة أُخرىٰ توجبُ الأخذ بمقتضىٰ الحالة السابقة، كقاعدة قبح التكليف من غير بيان، أو عدمُ الدليل دليل العدم، أو ظهور الدليل الدالّ علىٰ الحكم في استمراره أو عمومه أو إطلاقه أو غير ذلك. وهٰذا لا ربطَ له باعتبار الاستصحاب.

ثمّ إنّا لم نجد في أصحابنا مَنْ فرّق بين الوجودي والعدمي، نعم، حكىٰ شارح الشرح

(نعم، ربّما يظهر من بعضهم خروج بعض الأقسام من العدميّات من محلّ النزاع، كاستصحاب النفي المسمّىٰ بالبراءة الأصليّة).

مثل استصحاب عدم التكليف قبل الشرع أو حال الصغر والجنون، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي، وسائر الأمثلة موجود في المتن، فراجع.

(نعم، قد تتحقّق في بعض الموارد قاعدة أُخرىٰ توجب الأخذ بمقتضىٰ الحالة السابقة).

إلّا أنّ الأخذ بالحالة السابقة ليس مستنداً إلىٰ الاستصحابات العدميّة حتىٰ يكون شاهداً علىٰ حجيّتها، بل مستند إلىٰ قاعدة أُخرىٰ، كقاعدة البراءة المطابقة للبراءة الأصليّة، أو قاعدة عدم الدليل دليل العدم، أو بناء العقلاء وأهل اللسان علىٰ الأخذ بظاهر الدليل في الاستمرار، فإذا شكّ في النسخ أو التخصيص أو التقييد يحكم بعدم الجميع، وهذا الحكم وإنْ كان مطابقاً للحالة السابقة، إلّا أنّه ليس من جهة استصحاب الحالة السابقة، بل من جهة بناء العقلاء وأهل اللسان علىٰ الاستمرار المستلزم لعدم هذه الأُمور، سواء كان استمرار الحكم من أجل ظهور الدليل بالدوام أو بالعموم، أو بالإطلاق، أو غير ذلك، فالعمل بمقتضىٰ الحالة السابقة إذن لا يرتبط باعتبار الاستصحاب، بل يكون لأجل العمل بقاعدة أُخرىٰ، كما عرفت.

ومن هنا يظهر فساد ما قد يتخيّل من أنّه لا يمكن المنع من اعتبار الاستصحاب في العدمي، لكونه مستلزماً لسدّ باب الاستدلال بالأدلّة، وذلك لجريان احتمالات متعدّدة فيها لا تقبل الدفع، إلّا بالأُصول العدميّة، كأصالة عدم المعارض والنسخ، والتخصيص وغير ذلك.

ثمّ إنّ وجه الفساد قد ظهر ممّا ذكرناه من أنّ لدفع هذه الاحتمالات المانعة عن الاستدلال بالأدلّة قواعد قد اتفقوا علىٰ العمل بها لا دخل لها بالاستصحاب.

هٰذا التفصيل عن الحنفيّة.

الثاني: إنّ المستصحَب قد يكونُ حكماً شرعيّاً، كالطهارة المستصحبة بعد خروج المذي، والنجاسة المستصحبة بعد زوال تغيّر المتغيّر بنفسه، وقد يكون غيره، كاستصحاب الكرّيّة والرطوبة، والوضع الأوّل عند الشكّ في حدوث النقل أو في تاريخه. والظاهرُ، بل صريحُ جماعة وقوعُ الخلاف في كِلا القسمين.

نعم، نُسب إلىٰ بعض التفصيلُ بينهما بإنكار الأوّل والاعتراف بالثاني، ونُسب إلىٰ آخر

(ثمّ إنّا لم نجد في أصحابنا من فرّق بين الوجودي والعدمي، نعم، حكىٰ شارح الشرح هذا التفصيل عن الحنفيّة).

وهذا الكلام من المصنّف‌ لا يطابق ما تقدّم منه، إذ تقدّم أنّ شارح الشرح لم ينقل هذا التفصيل عن الحنفيّة، بل هو بنفسه استظهر هذا التفصيل من كلام العضدي الشارح للمختصر فراجع. هذا تمام الكلام في الوجه الأوّل من وجوه تقسيم الاستصحاب باعتبار المستصحب.

ثمّ أشار إلىٰ الوجه الثاني بقوله:

(الثاني: إنّ المستصحَب قد يكون حكماً شرعيّاً) كلّياً (كالطهارة المستصحبة بعد خروج المذي، والنجاسة المستصحبة بعد زوال تغيّر) الماء (المتغيّر بنفسه) أو حكماً شرعيّاً جزئيّاً، كالطهارة في مورد الشكّ في الحدث وبالعكس، (وقد يكون غيره، كاستصحاب الكرّيّة والرطوبة، والوضع الأوّل عند الشكّ في حدوث النقل)، أي: نقل لفظ عن المعنىٰ الأوّل إلىٰ غيره، (أو في تاريخه)، أي: عند الشكّ في تاريخ النقل بعد ثبوت أصل النقل، كما إذا شكّ في أنّ الصلاة نقلت عن الدعاء إلىٰ الأركان في زمن المعصوم أو بعده في لسان المتشرّعة، فيستصحب عدم النقل في زمن المعصوم كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي بتصرّف.

(والظاهر، بل صريح جماعة وقوع الخلاف في كلا القسمين)، أي: في الحكم والموضوع، حيث أثبت بعضهم اعتبار الاستصحاب مطلقاً، ونفىٰ بعضهم اعتباره مطلقاً.

(نعم، نُسب إلىٰ بعضٍ التفصيل بينهما بإنكار الأوّل)، أي: بما إذا كان المستصحَب حكماً شرعيّاً (والاعتراف بالثاني)، أي: بما إذا كان المستصحَب من الموضوعات (ونسب

العكسُ، حكاهما الفاضل القمّي في القوانين.

وفيه نظرٌ يظهرُ بتوضيح المراد من الحكم الشرعي وغيره، فنقول: الحكمُ الشرعي يرادُ به تارةً: الحكمُ الكلّي الذي من شأنه أنْ يؤخذ من الشارع، كطهارة من خرج منه المذي، أو نجاسةِ ما زال تغيّره بنفسه.

إلىٰ آخر العكس) إنكار اعتبار الاستصحاب فيما إذا كان المستصحَب من الموضوعات، والاعتراف به فيما إذا كان من الأحكام الشرعيّة، و(حكاهما)، أي: القولين المتعاكسين (الفاضل القمّي؟ في القوانين).

قال الأُستاذ الاعتمادي في المقام ما هذا نصّه: اعلم أنّ هناك ـ مضافاً إلىٰ القول بالثبوت مطلقاً، والقول بالنفي مطلقاً ـ ثلاثة أقوال أُخر بالتفصيل سينقلها المصنّف؟:

أحدها: الثبوت في الحكم الشرعي كلّياً أو جزئيّاً، والنفي في الأمر الخارجي.

ثانيها: الثبوت في الحكم الشرعي الجزئي والأمر الخارجي، والنفي في الحكم الشرعي الكلّي.

ثالثها: الثبوت في الحكم الشرعي الجزئي، والنفي في الحكم الشرعي الكلّي والأمر الخارجي.

فعرفت إنّه ليس هناك قولان بالتفصيل علىٰ وجه التعاكس، كما زعم القمّي؟ وإليه أشار بقوله:

(وفيه نظر يظهر بتوضيح المراد من الحكم الشرعي وغيره).

أي: في ما حكاه من قولين متعاكسين ـ الأوّل: اعتبار الاستصحاب في الأمر الخارجي وإنكاره في الحكم الشرعي، والثاني: بالعكس ـ نظرٌ وإشكال من جهة عدم وجود القولين المتعاكسين بين الأقوال بالتفصيل بين الحكم الشرعي والأمر الخارجي، وهذا الإشكال يتّضح بعد ذكر أمرين:

أحدهما: توضيح المراد من الحكم الشرعي وغيره.

وثانيهما: نقل الأقوال بالتفصيل بين الحكم الشرعي وغيره، حتىٰ يظهر أنّ ما حكاه الفاضل القمّي ليس منها.

أمّا الأمر الأوّل: فقد أشار إليه بقوله: (الحكم الشرعي يراد به تارةً: الحكم الكلّي الذي

وأُخرىٰ: يراد به ما يعمّ الحكمَ الجزئي الخاصّ في الموضوع، كطهارة هٰذا الثوب ونجاسته، فإنّ الحكمَ بهما من جهة عدم ملاقاته للنجس أو ملاقاته ليس وظيفةً للشارع.

نعم، وظيفتهُ إثباتُ الطهارة كلّيّةً لكلّ شيء شكّ في ملاقاته للنجس وعدمها.

وعلىٰ الاطلاق الأوّل جرىٰ الأخباريّون، حيث أنكروا اعتبار الاستصحاب في نفس أحكام اللّٰه تعالىٰ.

من شأنه أنْ يؤخذ من الشارع) بأنْ يكون بيانه من وظيفة الشارع، بحيث لا يمكن رفع الشكّ الواقع فيه إلّا بالرجوع إليه، أو إلىٰ ما قرّر الرجوع إليه من الأدلّة الاجتهاديّة، أو الأُصوليّة العمليّة، فإنّ الشارع قد قرّر في حقّ الجاهل بالحكم الرجوع إليهما (كطهارة مَنْ خرج منه المذي، أو نجاسة ما زال تغيّره بنفسه) حيث يكون الحكم بكلٍّ من الطهارة والنجاسة في المثالين كلّيّاً، لأنّ رفع الشبهة فيهما إنّما يحصل ببيان الشرع، ثمّ الحكم الشرعي بهذا المعنىٰ وإنْ كان لا يصدق علىٰ الأحكام الجزئيّة، لأنّ ما يكون بيانه من وظيفة الشارع إنّما هو الأحكام الكلّية، إلّا أنّه قد يتسامح في صدق الحكم الشرعي المذكور علىٰ الأحكام الجزئيّة بدعوىٰ بيانها من الشارع ببيان كلّيّاتها.

(وأُخرىٰ: يراد به ما يعمّ الحكم الجزئي) بأنْ يكون المراد به ما له تعلّق بالشرع سواء كان كلّيّاً كالمثال المتقدّم، أو جزئيّاً (كطهارة هذا الثوب ونجاسته، فإنّ الحكم بهما من جهة عدم ملاقاته للنجس أو ملاقاته ليس وظيفة للشارع)، إذ ليس للشارع بيان أنّ هذا الثوب لاقىٰ النجس فنجس، أو لم يلاقه فطاهر.

(نعم، وظيفته إثبات الطهارة كلّيّة لكلّ شيء شكّ في ملاقاته للنجس وعدمها).

كما أثبتها بقوله: (كلّ شيء طاهر حتىٰ تعلم أنّه نجس أو قذر)[1] وقوله: (لا تنقض اليقين بالشكّ)، والأوّل هو إشارة إلىٰ قاعدة الطهارة، والثاني إلىٰ الاستصحاب. هذا تمام الكلام في المراد من الحكم الشرعي حيث يكون المراد به تارةً: الحكم الكلّي، وأُخرىٰ: ما هو أعمّ منه ومن الجزئي.

(وعلىٰ الإطلاق الأوّل)، أي: الحكم الشرعي الكلّي (جرىٰ الأخباريّون، حيث أنكروا

---

(١) التهذيب ١: ٨٣٢/٢٨٥. الوسائل ٣: ٤٦٧، أبواب النجاسات، ب ٣٧، ح ٤.

وجعله الاسترآبادي من أغلاط مَنْ تأخّر عن المفيد، مع اعترافه باعتبار الاستصحاب في مثل طهارة الثوب ونجاسته وغيرهما ممّا شكّ فيه من الأحكام الجزئيّة لأجل الاشتباه في الأُمور الخارجيّة.

وصرّح المحدّث الحرّ العاملي بأنّ أخبار الاستصحاب لا تدلّ علىٰ اعتباره في نفس الحكم الشرعي، وإنّما تدلّ علىٰ اعتباره في موضوعاته ومتعلّقاته.

والأصلُ في ذلك عندهم: إنّ الشبهةَ في الحكم الكلّي لا مرجعَ فيها إلّا الاحتياط دون البراءة أو الاستصحاب، فإنّهما عندهم مختصّان بالشبهة في الموضوع.

اعتبار الاستصحاب في نفس أحكام الله تعالىٰ) المراد بها الأحكام الكلّية مع اعترافهم باعتبار الاستصحاب في الأحكام الجزئيّة، هذا هو الأمر الثاني، أي: نقل الأقوال بالتفصيل فنقول:

إنّ التفصيل الأوّل المستفاد من الأخباريّين هو التفصيل بين الأحكام الكلّية، وبين الأحكام الجزئيّة مع الموضوعات الخارجيّة، حيث يكون الاستصحاب حجّة في الأحكام الجزئيّة والموضوعات الخارجيّة دون الأحكام الكلّية، حيث جعل الاسترآبادي اعتبار الاستصحاب في الأحكام الكلّية (من أغلاط مَنْ تأخّر عن المفيد، مع اعترافه باعتبار الاستصحاب في مثل طهارة الثوب ونجاسته وغيرهما ممّا شكّ فيه من الأحكام الجزئيّة لأجل الاشتباه في الأُمور الخارجيّة) كالشكّ في وجوب نفقة زوجة زيد من جهة الشكّ في حياته، فالمستفاد من كلام الاسترآبادي هو التفصيل بين الأحكام الكليّة والجزئيّة حيث يكون الاستصحاب حجّة في الثانية دون الأُولىٰ.

(وصرّح المحدّث الحرّ العاملي بأنّ أخبار الاستصحاب لا تدلّ علىٰ اعتباره في نفس الحكم الشرعي) الكلّي (وإنّما تدلّ علىٰ اعتباره في موضوعاته ومتعلّقاته) مثل حياة زيد، وطهارة ثوبه ونجاسته، فالمستفاد من كلامه هو التفصيل بين الأحكام الكلّية من جانب، وبين الموضوعات الخارجيّة فقط، أو مع الأحكام الجزئيّة من جانب آخر، فالاستصحاب حجّة في الموضوعات فقط، أو مع الأحكام الجزئيّة دون الأحكام الكلّية.

وكيف كان، فإنّ هذا التفصيل يرجع إلىٰ التفصيل بين الحكم الشرعي بالمعنىٰ الأخصّ وغيره، فيكون حجّة في غيره دون الحكم الشرعي بالمعنىٰ الأخصّ.

وعلىٰ الإطلاق الثاني جرىٰ بعضٌ آخر.

قال المحقّق الخوانساري في مسألة الاستنجاء بـالأحجار: «ويـنقسمُ إلىٰ قسـمين باعتبار الحكم المأخوذ فيه إلىٰ شرعي وغيره ـ ومثّل للأوّل بنجاسة الثوب أو البـدن، وللثاني برطوبته. ثمّ قال ـ: ذهب بعضهُمُ إلىٰ حجيّته بقسميه، وبعضهم الىٰ حجيّة القسم الأوّل فقط». انتهىٰ.

(وعلىٰ الإطلاق الثاني)، أي: الحكم بالمعنىٰ الأعمّ (جـرىٰ بـعض آخـر) كـالمحقّق الخوانساري‌ﷺ حيث قال (في مسألة الاستنجاء بالأحجار: «وينقسم) الاسـتصحاب (إلىٰ قسمين باعتبار الحكم المأخوذ فيه إلىٰ شرعي وغيره، ومثّل للأوّل)، أي: للحكم الشرعي (بنجاسة الثوب أو البدن).

وحيث إنّ مثاله في الحكم الجزئي يعلم منه أنّ المراد من الحكم الشرعي هو الأعمّ، إلّا أنّه كان عليه أنْ يأتيَ بمثال عن الحكم الشرعي الكلّي ـ أيضاً ـ كطهارة من خرج عنه المذي ونجاسة الماء الزائل تغيّره بنفسه، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي بتصرف.

(وللثاني)، أي: مثّل لغير الحكم الشرعي (برطوبته. ثمّ قال : ذهب بعضهم إلىٰ حجيّته بقسميه، وبعضهم إلىٰ حجيّة القسم الأوّل فقط»).

فالمستفاد من كلامه‌ﷺ هو التفصيل بين الحكم الشرعي بالمعنىٰ الأعـمّ وبـين غـيره باعتبار الاستصحاب في الحكم الشرعي مطلقاً دون غيره، هـذا هـو التـفصيل الثـاني أو الثالث.

ثمّ إنّ حاصل الأقوال المفصّلة بين القسمين المذكورين في هذا التقسيم ـ أي: تقسيم المستصحب إلىٰ الحكم الشرعي والأمر الخارجي ـ ثلاثة أقوال كما في المتن:

الأوّل: اعتبار الاستصحاب في الحكم الشرعي مطلقاً وعدم اعتباره في غيره.

والثاني: اعتباره في الحكم الشرعي الجزئي والأمر الخـارجـي دون الحكـم الشـرعي الكلّي.

والثالث: اعتباره في الحكم الجزئي دون الحكم الكلّي والأُمور الخارجيّة.

ومن هذين الأمرين يتّضح لك وجه النظر في ما حكاه المحقّق القمّي‌ﷺ من القـولين المتعاكسين، أي: إنكار الاستصحاب في الحكم الشرعي دون غيره، وبالعكس إذ لو كان

إذا عرفت ما ذكرناه، ظهر أنّ عدّ القول بالتفصيل بين الأحكام الشرعيّة والأُمور الخارجيّة قولين متعاكسين، ليس علىٰ ما ينبغي، لأنّ المراد بالحكم الشرعي إنْ كان هو الحكم الكلّي الذي أنكره الأخباريّون، فليس هنا من يقول باعتبار الاستصحاب فيه ونفيه في غيره. فإنّ ما حكاه المحقّق الخوانساري واستظهره السبزواري هو اعتباره في الحكم الشرعي بالإطلاق الثاني الذي هو أعمّ من الأوّل.

وإن أُريد بالحكم الشرعي الإطلاقُ الثاني الأعمّ، فلم يقل أحدٌ باعتباره في غير الحكم الشرعي وعدمه في الحكم الشرعي، لأنّ الأخباريّين لا ينكرون الاستصحابَ في الأحكام الجزئيّة.

ثمّ إنّ المحصّل من القول بالتفصيل بين القسمين المذكورين في هٰذا التقسيم ثلاثةٌ:

الأوّلُ: اعتبارُ الاستصحاب في الحكم الشرعي مطلقاً، جزئيّاً كان كنجاسة الثوب، أو كلّيّاً كنجاسة الماء المتغيّر بعد زوال التغيّر. وهو الظاهرُ ممّا حكاه المحقّق الخوانساري.

الثاني: اعتبارهُ في ما عدا الحكم الشرعي الكلّي وإنْ كان حكماً جزئيّاً. وهو الذي حكاه في الرسالة الاستصحابيّة عن الأخباريّين.

الثالثُ: اعتبارهُ في الحكم الجزئي دون الكلّي ودون الأُمور الخارجيّة. وهو الذي ربّما يُستظهرُ ممّا حكاه السيّد شارح الوافية عن المحقّق الخوانساري في حاشية له علىٰ قول الشهيدﷺ في تحريم استعمال الماء النجس والمشتبه.

الثالث: من حيث إنّ المستصحب قد يكون حكماً تكليفيّاً، وقد يكون وضعيّاً شرعيّاً،

المراد بالحكم الشرعي هو الإطلاق الأوّل، فالأصل صحيح، كما يظهر من الأخباريّين، والعكس غير صحيح، إذ لم يقل أحد بإنكار الاستصحاب في الأحكام الجزئيّة والأُمور الخارجيّة، واعتباره في الأحكام الكلّية فقط، وأمّا إنْ كان المراد بالحكم الشرعي هو الإطلاق الثاني، فالعكس صحيح دون الأصل، كما لا يخفىٰ.

وقد أشار المصنّفﷺ إلىٰ عدم صحّة القولين المتعاكسين بقوله:

(إنّ عدّ القول بالتفصيل بين الأحكام الشرعيّة والأُمور الخارجيّة قولين متعاكسين، ليس علىٰ ما ينبغي).

ثمّ أشار إلىٰ الوجه الثالث بقوله:

كالأسباب والشروط والموانع.

وقد وقع الخلافُ من هٰذه الجهة، ففصّل صاحب الوافية بين التكليفي وغيره، بالإنكار في الأوّل دون الثاني.

وإنّما لم ندرج هٰذا التقسيم في التقسيم الثاني، مع أنّه تقسيمٌ لأحد قسميه، لأنّ ظاهر كلام المفصّل المذكور وإنْ كان هو التفصيل بين الحكم التكليفي والوضعي، إلّا أنّ آخِرَ كلامه ظاهرٌ في إجراء الاستصحاب في نفس الأسباب والشروط والموانع، دون السببيّة والشرطيّة والمانعيّة. وسيتّضح ذلك عند نقل عبارته عند التعرض لأدلّة الأقوال.

(الثالث: من حيث إنّ المستصحَب قد يكون حكماً تكليفيّاً، وقد يكون وضعيّاً شرعيّاً) والأوّل كالأحكام الخمسة، والثاني (كالأسباب والشروط والموانع)، أي: سببيّة الأسباب، وشرطيّة الشرائط، ومانعيّة الموانع، وقاطعيّة القواطع وغيرها.

(وقد وقع الخلاف من هذه الجهة، ففصّل صاحب الوافية بين التكليفي وغيره، بالإنكار في الأوّل دون الثاني).

أي: أنكر اعتبار الاستصحاب في التكليفي دون غيره.

(وانّما لم ندرج هذا التقسيم في التقسيم الثاني، مع أنّه)، أي: التقسيم الثالث (تقسيم لأحد قسميه) أي: التقسيم الثاني، وذلك لأنّ التقسيم الثاني هو تقسيم المستصحَب إلىٰ الحكم الشرعي وغيره، وهذا التقسيم الثالث هو تقسيم للحكم الشرعي الذي هو أحد قسمي التقسيم الثاني، فكان الحقّ اندراجه فيه، كما أدرج فيه تقسيم الحكم الشرعي إلىٰ الكلّي والجزئي فتنبه.

(لأنّ ظاهر كلام المفصّل المذكور وإنْ كان هو التفصيل بين الحكم التكليفي والوضعي، إلّا أنّ آخر كلامه ظاهر في إجراء الاستصحاب في نفس الأسباب والشروط والموانع، دون السببيّة والشرطيّة والمانعيّة).

فيرجع تفصيل صاحب الوافيةﷺ إلىٰ التفصيل بين الحكم الشرعي وغيره، بإنكاره اعتبار الاستصحاب في الأوّل دون الثاني، فيكون هذا التفصيل تفصيلاً رابعاً، عكس ما حكاه المحقّق الخوانساريﷺ من اعتبار الاستصحاب في الحكم الشرعي مطلقاً دون غيره.

وأمّا بالاعتبار الثاني فمن وجوه أيضاً:

أحدُها: من حيث إنّ الدليل المثبت للمستصحب؛ إمّا أنْ يكون هو الإجماع، وإمّا أن يكون غيره، وقد فصّل بين هذين القسمين الغزالي، فأنكر الاستصحاب في الأوّل. وربّما يظهر من صاحب الحدائق في ما حكي عنه في الدرر النجفيّة: إنّ محلّ النزاع في

ومن هنا يظهر إنّ ما حكاه المحقّق القمّي‌ﷺ من القولين المتعاكسين لا يخلو عن الصحّة.

ولعلّ هذا هو السر، لعدم حكم المصنّف‌ﷺ ببطلان ما حكاه المحقّق القمّي‌ﷺ على نحو الجزم، بل قال: إنّه ليس على ما ينبغي.

وعلى أيّ حال، بقي الكلام في نقل آخر كلام المفصّل الذي فصّل بين الحكم الشرعي ونفس الأسباب والشروط والموانع، دون السببيّة والشرطيّة والمانعيّة، وهو كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي: إنّ المفصّل‌ﷺ بعد ما زعم عدم تصوّر شكٍّ يرجع فيه إلى الاستصحاب في الأحكام التكليفيّة والوضعيّة بمعنى السببيّة ونحوها، قال: فظهر ممّا ذكرنا أنّ الاستصحاب المختلَف فيه لا يكون إلّا في الأحكام الوضعيّة، أعني: الأسباب والشرائط والموانع، كما يستصحب في التيمّم الواجد للماء في الأثناء نفس الشرط، أعني: كون الشخص متطهّراً دون شرطيّة الطهارة، إذ لا شكّ فيها، ويستصحب في الكرّ المتغيّر الزائل تغيّره بنفسه نفس المانع، أعني: كون الماء نجساً لا مانعيّة النجاسة، فالتوني‌ﷺ لم يفصّل في الأحكام بين التكليفيّة والوضعيّة، بل فصّل بين الحكم وغيره، إلّا أنّه أفرد هذا التقسيم مع دخوله في التقسيم الثاني لنكتة، وهي توضيح الفرق بين السبب والسببيّة، وهكذا.

هذا تمام الكلام في تقسيم الاستصحاب باعتبار المستصحَب، وأمّا تقسيمه باعتبار الثاني وهو الدليل، فقد أشار إليه المصنّف‌ﷺ بقوله:

(وأمّا بالاعتبار الثاني فمن وجوه أيضاً:

أحدها: من حيث إنّ الدليل المثبت للمستصحب؛ إمّا أنْ يكون هو الإجماع) كما إذا فرض الإجماع على تنجّس الكرّ بالتغيّر، فشكّ في بقائه بعد زوال التغيّر بنفسه.

(وإمّا أنْ يكون غيره) كالكتاب والسنّة، (وقد فصّل بين هذين القسمين الغزالي، فأنكر

الاستصحاب منحصرٌ في استصحاب حال الإجماع. وسيأتي تفصيل ذلك عند نـقل أدلّـة الأقوال إنْ شاء اللّه.

الثاني: من حيث إنّه قد يثبت بالدليل الشرعي وقد يثبت بالدليل العقلي، ولم أجد مَنْ فصّل بينهما، إلّا أنّ في تحقّق الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل العقلي ـ وهو الحكـم العقلي المتوصّل به إلىٰ حكم شرعي ـ تأمّلاً، نظراً إلىٰ أنّ الأحكام العقليّة كلّها مبيّنة مفصّلة

الاستصحاب في الأوّل)، أي: فيما إذا كان الدليل علىٰ ثبوت المستصحَب هـو الإجـماع وربّما يظهر هذا التفصيل من صاحب الحدائق‏ؒ أيـضاً حـيث قـال: (إنّ محـلّ النزاع في الاستصحاب منحصر في استصحاب حال الإجماع) فيمكن إنكار اعـتباره مـع الاعـتراف باعتبار غيره.

نعم، يمكن أنْ يكون مرادهما من حال الإجماع، هو حال كلّ دليل يكون كالإجماع في سكوته عن بيان المستصحب في الزمان الثاني، سواء كان من الأدلّـة اللـفظيّة أو اللُـبيّة، وبذلك يكون كلّ واحد منهما من المنكرين مطلقاً؛ لأنّه إذا كان للدليل إطلاق أو عموم بالنسبة إلىٰ الزمان الثاني، لم يكن إثبات الحكم فيه من جهة التمسّك بالاستصحاب قطعاً، بل من جهة التمسّك بالدليل كما في بحر الفوائد، بتلخيص وتصرّف.

(**الثاني: من حيث إنّه قد يثبت بالدليل الشرعي وقد يثبت بالدليل العقلي**).

ومثال الأوّل ما تقدّم من قيام الإجماع علىٰ تنجّس الكرّ بـالتغيّر... إلىٰ آخـره، ومـثال الثاني هو حكم العقل بقبح التصرّف في ملك الغير بدون إذنه، فيدلّ ذلك عـلىٰ حـرمته شرعاً بمقتضىٰ الملازمة بين حكم العقل والشرع، فإذا شكّ في بـقاء الحـرمة لاحـتمال حصول الإذن من المالك، يستصحب بقاء الحرمة.

(**ولم أجد من فصّل بينهما**) بأنْ قـال بـحجيّة الاسـتصحاب فـي الأوّل دون الثـاني، أو بالعكس.

(**إلّا أنّ في تحقّق الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل العقلي ـ وهو الحكـم العـقلي المتوصّل به إلىٰ حكم شرعي ـ تأمّلاً**).

أي: في تحقّق الاستصحاب موضوعاً في الحكم الشرعي الثابت بالدليل العقلي تأمّلٌ فلا يتحقّق الاستصحاب فضلاً عن كونه حجّة.

من حيث مناط الحكم. والشكّ في بقاء المستصحب وعدمه لا بدّ وأنْ يرجع إلىٰ الشكّ في موضوع الحكم، لأنّ الجهات المقتضية للحكم العقلي بالحسن والقبح كلّها راجعةٌ إلىٰ قيود فعل المكلّف الذي هو الموضوع. فالشكّ في حكم العقل حتىٰ لأجل وجود الرافع لا يكونُ إلّا للشكّ في موضوعه، والموضوع لابدّ أنْ يكون محرزاً معلوم البقاء في الاستصحاب، كما سيجيء.

وبيان ذلك: إنّ محلّ الكلام، كما يظهر من كلام المصنّف‏ﷺ في هذا المقام هو استصحاب الحكم الشرعي المستكشَف من الحكم العقلي بقاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع لا استصحاب نفس الحكم العقلي، إذ الاستصحاب في نفس الأحكام العقليّة ممّا لا يُعقل أصلاً؛ لأنّ الاستصحاب إنّما يجري في مورد الشكّ، ولا يعقل الشكّ في مورد حكم العقل؛ لأنّ العقل الحاكم لا يحكم بشيء إلّا بعد تحقّق الموضوع بجميع ما يعتبر فيه من وجود الأجزاء والشرائط وعدم الموانع، فيجب أنْتكون قيود الموضوع معلومة مفصّلة لدىٰ العقل؛ لأنّ العقل لايحكم فيما إذا انتفىٰ واحد منها، وحينئذ فلا يعقل الشكّ في حكم العقل، لأنّ الشكّ فيه ليس إلّا من حيث الشكّ في عنوان الموضوع، فإنّ حكمه بحسن عنوان أو قبحه، ممّا لا يتغيّر مع حفظ ذاك العنوان، ومع الشكّ في تبدّل ذاك العنوان لا يكون للعقل حكم أصلاً، لما مرّ من أنّه لايحكم إلّا بعد إحراز الموضوع بجميع مايعتبر فيه من القيود.

والحاصل أنّ حكم العقل؛ إمّا مقطوع الثبوت أو الانتفاء، ولا يعقل فيه الشكّ لكي يجري الاستصحاب فيه.

وإنّما الكلام في جريانه فيالحكم الشرعي التابع للحكم العقلي، والحقّ عند المصنّف‏ﷺ هو عدم جريان الاستصحاب فيالحكم الشرعي، وذلك لانتفاء موضوع الاستصحاب فيه، لأنّ الحكم الشرعي المستكشَف من الحكم العقلي متعلّق بعين العنوان الذي تعلّق به حكم العقل، وحينئذ لا يخلو العنوان المذكور عن أحد احتمالين، لأنّه إمّا سيكون العنوان محفوظاً، أو مبدلاً، وعلىٰ التقديرين لا مجال للاستصحاب.

أمّا علىٰ الأوّل فلانتفاء الشكّ، وأمّا علىٰ الثاني، فلانتفاء الموضوع.

وبالجملة، إنّ المصنّف‏ﷺ قد فصّل بين الأحكام الشرعيّة المستفادة من الدليل الشرعي

ولا فرق في ما ذكرناه بين أنْ يكون الشكّ من جهة الشكّ في وجود الرافع وبين أنْ يكون لأجل الشكّ في استعداد الحكم، لأنّ ارتفاع الحكم العقلي لا يكون إلّا بارتفاع موضوعه، فيرجع الأمر بالآخرة إلىٰ تبدّل العنوان. ألا ترىٰ أنّ العقل إذا حكم بقبح الصدق الضارّ، فحكمه يرجعُ إلىٰ أنّ الضارّ من حيث إنّه ضارّ حرامٌ؟

ومعلومٌ أنّ هٰذه القضيّة غيرُ قابلة للاستصحاب عند الشكّ في الضرر، مع العلم بتحقّقه سابقاً، لأنّ قولنا: المضرّ قبيح، حكم دائمي لا يحتمل ارتفاعه أبداً، ولا ينفع في إثبات القبح عند الشكّ في بقاء الضرر.

ولا يجوز أنْ يقال: إنّ هٰذا الصدق كان قبيحاً سابقاً فَيُستَصحَبُ قُبحُهُ، لأنّ الموضوع في حكم العقل بالقبح ليس هٰذا الصدق، بل عنوان المضرّ، والحكمُ له مقطوعُ البقاء.

وهٰذا بخلاف الأحكام الشرعيّة، فإنّه قد يَحْكُمُ الشارعُ علىٰ الصدق بكونه حراماً، ولا

حيث قال فيها بالاستصحاب، وبين الأحكام الشرعيّة المستفادة من الدليل العقلي حيث قال فيهابعدم تحقّق الاستصحاب، وذلك لإمكان الشكّ في الحكم بعد إحراز الموضوع في الحكم الشرعي المستقلّ، وعدم ذلك في الحكم العقلي والشرعي المستند إليه، لأنّ المناط في الحكم الشرعي هو غير الموضوع، وفي الحكم العقلي هو عين الموضوع.

وحينئذ يمكن الشكّ في الحكم الشرعي من جهة الشكّ في المناط الواقعي مع تحقّق الموضوع عند العرف، ولايمكن الشكّ في الحكم العقلي مع تحقّق الموضوع، بل الشكّ فيه يرجع إلىٰ الشكّ في الموضوع، والمناط دائماً، ولهذا لايتحقّق الاستصحاب في الحكم العقلي والحكم الشرعي المستند إليه، ويتحقّق في الحكم الشرعي المستقلّ.

والسرّ في ذلك ما قيل من أنّ في القضية الشرعيّة ثلاثة أشياء: الموضوع، والمناط الواقعي، والحكم، وفي القضية العقليّة شيئان: الموضوع الذي هو المناط، والحكم.

قوله: (وهذا بخلاف الأحكام الشرعيّة ... إلىٰ آخره).

دفعٌ لما قد يتوهّم من أنّ ما ذكر من عدم جريان الاستصحاب في الأحكام العقليّة والأحكام الشرعيّة التابعة لها، مستلزم لعدم جريانه في الأحكام الشرعيّة غير المستندة إلىٰ الأحكام العقليّة، كالأحكام الشرعيّة المستقلّة، لأنّ الشكّ في الأحكام الشرعيّة وإنْ كانت مستقلّة دائماً لكنّها يجب أنْ تكون من جهة الشكّ في المناط وما هو علّة الحكم،

يُعلَمُ أنّ المناط الحقيقي فيه باقٍ في زمان الشكّ أو مرتفع، إمّا من جهة جهل المناط أو من جهة الجهل ببقائه مع معرفته، فيستصحب الحكم الشرعي.

فيلزم حينئذ سدّ باب الاستصحاب في جميع الأحكام!!.

وحاصل الدفع مبني علىٰ الفرق بين الأحكام العقليّة والأحكام الشرعيّة المستقلّة، وذلك لأنّ المناط والموضوع في الأحكام العقليّة أمر واحد، لأنّ الحكم العقلي إنّما يعرض لما هو المناط والعلّة، ولهذا لايعقل الشكّ فيه حتىٰ يجري الاستصحاب، كما عرفت.

وهذا بخلاف الأحكام الشرعيّة المستقلّة، حيث يمكن أنْ يكون مناط الحكم واقعاً فيها غير ماهو موضوع الحكم ظاهراً وفي لسان الدليل، فيمكن الشكّ في وجود مناط الحكم واقعاً ولو كان العنوان الذي تعلّق به الحكم ظاهراً باقياً، ولهذا يمكن للشارع أنْ يحكم بحرمة عنوان شكّ في بقاء حرمته بالاستصحاب، مع فرض القطع ببقاء أصل العنوان الموضوع للحكم في لسان الدليل، وذلك لما عرفت من الشكّ في بقاء الحرمة من جهة الشكّ في وجود ما هو المناط للحكم واقعاً في نظر الشارع، فيقال: إنّ العنوان الفلاني كان حراماً سابقاً والأصل بقاء حرمته في ظرف الشكّ.

فالمتحصّل من الجميع، هو جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعيّة المستقلّة لأجل الشكّ فيها، وعدم جريانه في الأحكام العقليّة لعدم تعقّل الشكّ فيها أصلاً.

هذا تمام الكلام في أصل المطلب، أمّا توضيح عبارة المتن فنكتفي فيها بما ذكره الأُستاذ الاعتمادي.

(وهذا)، أي: كون موضوع الحكم العقلي مبيّناً مفصّلاً الموجب لرجوع الشكّ إلىٰ الموضوع **(بخلاف الأحكام الشرعيّة)** الثابتة بالدليل الشرعي **(فإنّه قد يحكم الشارع علىٰ الصدق)** الخاصّ **(بكونه حراماً، ولا يعلم أنّ المناط الحقيقي فيه)** ماذا؟ هل أنّه **(باقٍ في زمان الشكّ أو مرتفع، إمّا من جهة جهل المناط أو من جهة الجهل ببقائه مع معرفته، فيستصحب الحكم الشرعي)**؟ إذ مع عدم العلم بالمناط يحكم العرف بأنّ هذا الصدق كان حراماً وشكّ الآن في حرمته، فالموضوع محرزٌ عرفاً، والشكّ في بقاء حكمه فيستصحب.

فإنْ قُلتَ: علىٰ القول بكون الأحكام الشرعيّة تابعة للأحكام العقليّة، فما هو مناطُ الحكم وموضوعه في الحكم العقلي بقبح هٰذا الصدق فهو المناطُ والموضوع في حكم الشرع بحرمته، إذ المفروضُ بقاعدة التطابق، إنّ موضوعَ الحرمة ومناطه هو بعينه موضوعُ القبح ومناطه.

قوله: (فإنْ قُلتَ) ردٌّ لما أجابه عن التوهّم وهو قوله: (**وهذا بخلاف الأحكام الشرعيّة**).

والجواب المذكور مبني علىٰ الفرق بين الأحكام الشرعيّة والأحكام العقليّة، فيردّ بقوله: فإنْ قُلتَ، الجواب بردّ الفرق المذكور.

وحاصل الإيراد، هو عدم جواز الاستصحاب في الأحكام الشرعيّة المستقلّة علىٰ القول الحقّ من كون الأحكام الشرعيّة تابعة للمصالح والمفاسد الواقعيّة، كما لا يجوز في نفس الأحكام العقليّة والأحكام الشرعيّة المستندة إليها، وذلك لأنّ المناط في الحكم الشرعي هو بعينه مناط حكم العقل، إلّا أنّ العقل لا يدرك تفصيلاً ما هو المناط في الحكم الشرعي إلّا من طريق حكم الشرع بالتحريم أو الوجوب.

ولهذا يقال: إنّ الأحكام الشرعيّة ألطاف في الأحكام العقليّة، وحينئذ، كما أنّ الشكّ في الحكم العقلي أو الحكم الشرعي المستند إليه دائماً يرجع إلىٰ الشكّ في بقاء الموضوع والمناط، كذلك الشكّ في الحكم الشرعي المستقلّ يرجع إلىٰ الشكّ في بقاء الموضوع والمناط، فلا فرق بينهما من هذه الجهة حتىٰ يقال بجريان الاستصحاب في أحدهما دون الآخر، بل لا يجوز الاستصحاب في الأحكام الشرعيّة المستقلّة، كما لا يجوز في الأحكام العقليّة، فما ذكر من جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعيّة دون الأحكام العقليّة بالفرق بينهما غير صحيح.

وما ذكرناه وإنْ كان مخالفاً لظاهر كلام المصنّف ﵀، إذ ظاهره عدم الفرق بين الحكم العقلي والحكم الشرعي المستند إليه في عدم جريان الاستصحاب فيهما، إلّا أنّه مراده، إذ مراده هو الإشكال علىٰ جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعيّة التي لا مسرح للعقل فيها وذلك لأنّ عدم جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستند إلىٰ العقل قد تقدّم منه في صدر عنوان البحث حيث قال: (إلّا أنّ في تحقّق الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل العقلي ... تأمّلاً).

قُلتُ: هٰذا مسلّمٌ، لكنّه مانعٌ عن الفرق بين الحكم الشرعي والعقلي من حيث الظـنّ بالبقاء في الآن اللاحق، لا من حيث جريان أخبار الاستصحاب وعدمه، فإنّه تابع لتحقّق

وكيف كان، فإذا بنىٰ علىٰ عدم تـحقّق مـوضوع الاسـتصحاب فـي الأحكـام العـقليّة والأحكام الشرعيّة المستندة إليها، فلا بدّ من أنْ يبني عليه في الأحكام الشرعيّة المستقلّة بمقتضىٰ وحدة المناط فيهما.

(قُلتُ: هذا مسلّم، لكنّه مانع عن الفرق بين الحكم الشرعي والعقلي من حيث الظنّ بالبقاء في الآن اللاحق).

أي: ما ذكره من وحدة المناط بين حكم العقل والشرع مسلّم، إلّا أنّ عدم الفرق بينهما الناشىء عن وحدة المناط صحيح علىٰ فرض اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ بالبقاء، إذ لا فرق بين حكم العقل والشرع في حصول الظنّ ببقائهما، الناشىء عن الظنّ ببقاء المناط، فإنْ ظنّ ببقاء المناط ظُنّ ببقائهما، وإنْ شكّ ببقائه شكّ ببقائهما، فـيجري الاسـتصحاب فيهما معاً علىٰ تقدير الظنّ ببقاء المناط، ولا يجري فيهما في صورة الشكّ في المناط، لأنّ المناط هو علّة الحكم ولا يحصل الظنّ بالحكم مع الشكّ فيه، إذ لا يحصل الظنّ بالمعلول مع الشكّ في بقاء العلّة.

وكيف كان، فالاستصحاب؛ إمّا يجري في كلا القسمين، أو لايجري فيهما معاً، لعدم معقوليّة الفرق بينهما في كلتا الصورتين، فوحدة المناط وإنْ كانت توجب وحدة الحكم من حيث جريان الاستصحاب وعدمه، علىٰ فرض اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ، إلّا أنّها لا توجب الملازمة بين شـمول الأخـبار للـحكم الشـرعي والعـقلي عـلىٰ فـرض اعـتبار الاستصحاب من باب الأخبار.

فلابدّ ـ حينئذ ـ من الفرق بين الحكم الشرعي والعقلي، كما أشـار إليـه المـصنّف بقوله: وأمّا بناءً علىٰ حجيّة الاستصحاب من باب الأخبار فلا بدّ من الفرق المذكور فـي جواب التوهّم، وذلك لأنّ وحدة المناط وإنْ كانت مسلّمة، إلّا أنّ المـناط والمـلاك فـي الموضوع المعتبر إحرازه في استصحاب الحكم الشرعي ليس هو إحراز المناط الواقعي للحكم، بل هو إحراز ما هو الموضوع في لسان الدليل بحسب فهم العرف، والمفروض هو أنّ الموضوع بحسب فهم العرف محرَز وباقٍ، فلا إشكال في جـريان الاسـتصحاب فـي

موضوع المستصحب ومعروضه بحكم العرف. فإذا حكم الشارعُ بحرمة شيء في زمان وشكّ في الزمان الثاني، ولم يُعلَم أنّ المناطَ الحقيقي واقعاً الذي هو المناط والموضوع في حكم العقل باقٍ هنا أم لا؟ فيصدقُ هنا أنّ الحكم الشرعي الثابت لما هو الموضوع له في الأدلّة الشرعيّة كان موجوداً سابقاً وشكّ في بقائه ويجري فيه أخبار الاستصحاب.

نعم، لو عُلِمَ مناطُ هٰذا الحكم وموضوعه المعلّق عليه في حكم العقل لم يجرِ الاستصحابُ، لما ذكرنا من عدم إحراز الموضوع.

وممّا ذكرنا يظهرُ أنّ الاستصحابَ لا يجري في الأحكام العقليّة، ولا في الأحكام الشرعيّة

الحكم الشرعي أصلاً، لأنّه تابع لتحقّق موضوع المستصحب وهو متحقّق بالفرض، كما أشار إليه ﷺ بقوله:

(فإنّه تابع لتحقّق موضوع المستصحب ...إلىٰ آخره).

أي: جريان الاستصحاب تابع لتحقّق الموضوع وهو باقٍ، فإذا شكّ في بقاء الحكم من جهة الشكّ في بقاء ماهو المناط للحكم في الواقع، يجري الاستصحاب في الحكم الشرعي، والمطلب واضح في المتن فراجع.

(نعم، لو عُلم مناط هذا الحكم وموضوعه المعلّق عليه في حكم العقل) كما تعلّق حكم العقل بقبح شرب الخمر المسكر، ثمّ شكّ في العنوان المذكور مثلاً **(لم يجرِ الاستصحاب، لما ذكرنا من عدم إحراز الموضوع)**، فإذا لم يجرِ الاستصحاب في حكم العقل لم يجرِ في حكم الشرع المستند إليه أيضاً.

وبعبارة اُخرىٰ كما في بحر الفوائد: إنّه بعد العلم التفصيلي بالمناط يصرف الحكم إليه، فيصير هو الموضوع والمعروض لحكم الشرع أيضاً، فإذا شكّ في بقائه، فيرجع الشكّ فيه إلىٰ الشكّ في الموضوع المانع من تحقّق موضوع الاستصحاب، كما لو قال الشارع: حرم الخمر لكونه مسكراً، في مورد حكم العقل بقبح الخمر المسكر، فيعلم منه أنّ معروض الحرمة هو نفس عنوان المسكر، فلا يجري الاستصحاب فيما إذا شكّ في الحكم من جهة الشكّ في بقاء العنوان، لما تقدّم من رجوع الشكّ إلىٰ الموضوع.

(وممّا ذكرنا) من رجوع الشكّ في موارد حكم العقل إلىٰ الشكّ في بقاء الموضوع **(يظهر أنّ الاستصحاب لا يجري في الأحكام العقليّة، ولا في الأحكام الشرعيّة المستندة**

المستندة إليها، سواء كانت وجوديّة أم عدميّة، إذا كان العدُم مستنداً إلىٰ القضيّة العقليّة، كعدم وجوب الصلاة مع السورة علىٰ ناسيها، فإنّه لا يجوز استصحابُه بعد الالتفات، كما صدر من بعض من مال إلىٰ الحكم بالإجزاء في هٰذه الصورة، وأمثالها من موارد الأعذار العقليّة الرافعة للتكليف مع قيام مقتضيه.

إليها، سواء كانت)، أي: الأحكام الشرعيّة (وجوديّة) كمثال حكم العقل بقبح الصدق الضارّ المستتبع لحرمته شرعاً، فعند الشكّ لا يستصحب حكم العقل وهو القبح، ولا حكم الشرع وهو الحرمة، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي بتصرّف.

(أم عدميّة، إذا كان العدم مستنداً إلىٰ القضيّة العقليّة).

وكلام المصنّف ﴿ صريح في الفرق بين الأحكام الشرعيّة الوجوديّة الواردة في موارد الأحكام العقليّة، وبين الأحكام الشرعيّة العدميّة الواردة في موارد الأحكام العقليّة.

بأنّ الأُولىٰ لا بّد أنْ تكون مستندة إلىٰ الأحكام العقليّة، بخلاف الثانية فإنّها علىٰ قسمين:

قسم يكون مستنداً إلىٰ الأحكام العقليّة.

وقسم لا يكون كذلك.

ووجه الفرق بينهما، هو أنّ للعدم طرق متعدّدة، إذ عدم المعلول مستند إلىٰ عدم علّته التامّة، ويكفي في عدمها المستلزم لعدم المعلول انتفاء إحدىٰ المقدّمات كوجود المانع أو انتفاء المقتضي.

فحينئذ يمكن أنْ يختلف نظر العقل والشرع في الحكم بعدم حكم من الأحكام، وهو المعلول بأنْ يكون حكم العقل بعدم ذلك الحكم مستنداً إلىٰ وجود المانع، وحكم الشرع إلىٰ عدم المقتضي، فلا يكون العدم ـ حينئذ ـ مستنداً إلىٰ الأحكام العقليّة، كما أشار إليه المصنّف ﴿ بقوله:

(وأمّا إذا لم يكن العدم مستنداً إلىٰ القضيّة العقليّة، بل كان لعدم المقتضي).

وهذا بخلاف جانب الوجود، لأنّ الحكم به عقلاً لا يمكن إلّا بعد إدراكه جميع ما له دخل فيه من وجود المقتضي وعدم المانع.

وبعبارة أُخرىٰ: لا يمكن أنْ يحكم العقل بوجود حكم إلّا بعد إدراكه مناط ذلك الحكم،

وأمّـا إذا لم يكـن العـدمُ مسـتنداً إلىٰ القـضيّة العـقليّة، بـل كـان لعـدم المـقتضي

فإذا حكم العقل بوجود حكم نظراً إلىٰ وجود مناطه الذي هو العلّة التامّة له، فلا يـجوز للشرع أنْ يحكم بوجود ذلك الحكم في هذا المورد من جهة أُخرىٰ وبمناط آخـر، وإلّا لزم؛ إمّا خطأ العقل في إدراكه، أو جواز اجتماع عـلّتين مسـتقلّتين عـلىٰ مـعلول واحـد، وكلاهما باطل.

أمّا بطلان الثاني فواضح لا يحتاج إلىٰ البيان.

وأمّا بطلان الأوّل، فلأنّ المفروض عدم خطئه؛ فلا بدّ ـ حينئذ ـ من أنْ يكون المناط والموضوع في حكم العقل هو المناط والموضوع في حكم الشرع، ولا يـعقل أنْ يكـون حكم الشرع مستنداً إلىٰ مناط وموضوع آخر غير ما هو المـناط والمـوضوع فـي حكـم العقل، ولهذا تكون الأحكام الشرعيّة الوجوديّة الواردة في موارد الأحكام العقليّة دائـماً مستندة إلىٰ الأحكام العقليّة، بخلاف الأحكام الشرعيّة العدميّة فإنّها قد تكون مستندة إلىٰ الأحكـام العـقليّة وقـد لا تكـون، وحكـمها حكـم الأحكـام العـقليّة فـي عـدم جـريان الاستصحاب فيما إذا كانت مستندة إليها، كما أشار المصنّف ﷺ بقوله:

(كعدم وجوب الصلاة مع السورة علىٰ ناسيها، فإنّه لا يجوز استصحابه بعد الالتفات).

وعدم وجوب الصلاة مع السورة ممّا يحكم به العقل في حقّ الناسي حال النسـيان، ويحكم به الشرع ـ أيضاً ـ بقاعدة الملازمة وهي: «كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع»، إلّا أنّه لا يجوز استصحاب العدم المذكور بعد الالتفات، وذلك لتبدّل الموضوع والعنوان، لأنّ عدم وجوب الصلاة مع السورة كان بعنوان الناسي وقد ارتفع ـ وتبدّل بالذاكر.

(كما صدر من بعض)، أي: صدر استصحاب العدم من بعض، كالمحقّق القمّي ﷺ حيث **(مال إلىٰ الحكم بالإجزاء في هذه الصورة، وأمثالها من موارد الأعذار العـقليّة)** كـالنسيان والعجز، والجهل عن قصور وغيرها، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي **(الرافعة للتكليف مع قيام مقتضيه)** حيث تكون في قراءة السورة مصلحة تقتضي وجوبها علىٰ المكلّف، إلّا أنّه مرتفع عن ذوي الأعذار العقليّة، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

ونكتفي بتوضيح العبارة بما جاء فيه، لما فيه من كفاية التوضيح حيث قال: **(وأمّا إذا لم يكن العدم مستنداً إلىٰ القضيّة العقليّة)** تمهيد مـقدّمة لتـوجيه اسـتصحاب حـال العـقل

وإنْ كانت القضيّة العقليّة موجودة أيضاً، فلا بأس باستصحاب العدم المطلق بعد ارتفاع القضيّة العقليّة.

ومن هذا الباب استصحابُ حال العقل المرادُ به في اصطلاحهم استصحابُ البراءة والنفي، فالمرادُ استصحابُ الحال التي يحكم العقلُ علىٰ طبقها، وهو عدم التكليف، لا الحال المستندة إلىٰ العقل، حتىٰ يقال: إنّ مقتضىٰ ما تقدّم هو عدمُ جواز استصحاب عدم التكليف عند ارتفاع القضيّة العقليّة، وهي قبحُ تكليف غير المميّز أو المعدوم.

المتداول في الألسنة.

وحاصل كلام المصنف ﷺ هو جريان الاستصحاب في العدم إذا لم يكن مستنداً إلىٰ القضيّة العقليّة، بأنْ كان العدم مستنداً إلىٰ عدم المقتضي، وحكم العقل بالعدم في القضيّة العقليّة كان مستنداً إلىٰ وجود المانع، كما أشار إليه بقوله:(فلا بأس باستصحاب العدم المطلق).

أي: من دون تقييده بكونه مستنداً إلىٰ عدم المقتضي أو وجود المانع بعد ارتفاع القضيّة العقليّة، كاستصحاب عدم التكليف الثابت حال الصغر، كحرمة شرب التتن بعد البلوغ إذا شكّ فيه مع ارتفاع القضيّة العقليّة بعد البلوغ، لأنّ حكم العقل بعدم التكليف حال الصغر كان مستنداً إلىٰ وجود المانع، أي: عدم التمييز، وقد ارتفع بالتمييز، وحكم الشرع كان مستنداً إلىٰ عدم المقتضي إلىٰ زمن البلوغ، فيجوز استصحاب العدم السابق لعدم كونه مستنداً إلىٰ حكم العقل.

(ومن هذا الباب)، أي: من باب عدم استناد القضيّة الشرعيّة إلىٰ العقليّة، كما في شرح الأُستاذ المتقدّم **(استصحابُ حال العقل المرادُ به في اصطلاحهم استصحابُ البراءة والنفي، فالمرادُ استصحابُ الحال التي يحكم العقلُ علىٰ طبقها، وهو عدم التكليف)** حال الصغر **(لا الحال المستندة إلىٰ العقل)**، أي: لا استصحاب نفس حكم العقل بعدم التكليف من جهة وجود المانع.

(حتىٰ يقال: إنّ مقتضىٰ ما تقدّم) من عدم جريان الاستصحاب في حكم العقل ولا في حكم الشرع إذا كان مستنداً إليه **(هو عدمُ جواز استصحاب عدم التكليف عند ارتفاع القضيّة العقليّة، وهي قبحُ تكليف غير المميّز أو المعدوم)**، بل المراد باستصحاب حال

وممّا ذكرنا ظهر أنّه لا وجهَ للاعتراض علىٰ القوم في تخصيص استصحاب حال العقل باستصحاب النفي والبراءة، بأنّ الثابت بالعقل قد يكون عدميّاً وقد يكون وجوديّاً، فلا وجه للتخصيص.

وذلك لما عرفت من أنّ الحال المستند إلىٰ العقل المنوط بالقضيّة العقليّة لا يجري فيه الاستصحابُ وجوديّاً كان أو عدميّاً. وما ذكره من الأمثلة يظهر الحالُ فيها ممّا تقدّم.

العقل هو استصحاب العدم المطلق الذي يطابق حكم العقل.

(وممّا ذكرنا ظهر أنّه لا وجه للاعتراض علىٰ القوم في تخصيص استصحاب حال العقل باستصحاب النفي والبراءة).

أي: ممّا ذكرنا من عدم جريان الاستصحاب في حكم العقل وجوديّاً كان أو عدميّاً، ظهر أنّه لا وجه لاعتراض صاحب الفصول‬ﷺ علىٰ ما ارتكبه القوم من تخصيص استصحاب حال العقل باستصحاب النفي والبراءة.

والحاصل أنّ القوم خصّوا استصحاب حال العقل باستصحاب البراءة قبل البلوغ، فاعترض عليهم صاحب الفصولﷺ بأنّ حكم العقل لا يختصّ بالأمر العدمي، بل قد يكون أمراً وجوديّاً.

وقد أشار المصنّفﷺ إلىٰ حاصل ما في الفصول بقوله:

(بأنّ الثابت بالعقل قد يكون عدميّاً) كعدم التكليف حال العدم أو الصغر، وعدم الزوجيّة وعدم الملكيّة الثابتين قبل تحقّق موضوعهما، (وقد يكون وجوديّاً) كإباحة الأشياء قبل الحذر شرعاً، وكتحريم التصرّف في مال الغير، ووجوب ردّ الوديعة، واشتراط العلم والقدرة في التكليف.

(فلا وجه للتخصيص)، بل كلّما شكّ في بقاء حكم من أحكام العقل يجري فيه استصحاب حال العقل، فلا معنىٰ لاختصاص استصحاب حال العقل بالبراءة الأصليّة.

هذا ملخّص اعتراض صاحب الفصولﷺ وقد أشار المصنّفﷺ إلىٰ وجه عدم ورود هذا الاعتراض علىٰ القوم بقوله: (لما عرفت من أنّ الحال المستند إلىٰ العقل المنوط بالقضيّة العقليّة لايجري فيه الاستصحابُ وجوديّاً كان أو عدميّاً).

*وحاصل كلام المصنّف*ﷺ في ردّ هذا الاعتراض، هو أنّ القوم لم يفصّلوا في

الثالث: إنّ دليلَ المستصحب إمّا أنْ يدلّ علىٰ استمرار الحكم إلىٰ حصول رافع أو غاية،

الاستصحاب بين الأحكام الوجوديّة المستندة إلىٰ العقل والعدميّة المستندة إليه، بأنْ قالوا باعتباره في القسم الثاني دون الأوّل، حتىٰ يرد عليهم الاعتراض المذكور، بل هم مطبقون علىٰ عدم الفرق بينهما في عدم جريان الاستصحاب فيهما، فحينئذ ليس مرادهم من حال العقل هو الحال المستند إليه، بل مرادهم من حال العقل هو الحال الذي في مورد حكم العقل من غير استناد إليه، كعدم التكليف حال الصغر كما مرّ، ولم يوجد في العدميّات ما لم يكن مستنداً إلىٰ حكم العقل إلّا عدم التكليف حال الصغر، فحكموا بجواز استصحابه وسمّوه باستصحاب حال العقل لكونه مطابقاً لحكم العقل، وقد يسمّىٰ بالبراءة الأصليّة أيضاً.

(وما ذكره من الأمثلة يظهر الحالُ فيها ممّا تقدّم).

أي: ما ذكره صاحب الفصول ﷺ من الأمثلة لكلّ من الأمر العدمي والوجودي، يظهر الحال في الجميع غير مثال عدم التكليف حال الصغر حيث يجري فيه الاستصحاب.

(ممّا تقدّم) من أنّه لا يعقل الشكّ في موضوع حكم العقل، وعلىٰ فرض تحقّقه لا يحكم العقل أصلاً، فإنّ موضوع حكم العقل في جميع موارده يجب أنْ يكون مبيّناً مفصلاً، إذ حكم العقل بقبح التصرّف في مال الغير أو حسن ردّ الوديعة، الكاشف عن حكم الشرع بالحرمة والوجوب، لا يمكن أنْ يكون علىٰ سبيل الإهمال، ولا يعقل فرض الشكّ فيه، إذ لا يجوز للحاكم أنْ يحكم في مورد لا يعلم ما هو الموضوع لحكمه، وإلّا لم يكن حاكماً، وهكذا حال حكمه بعدم الشيء من جهة عدم موضوعه حيث لا يتصوّر فيه شكّ، كما في بحر الفوائد بتلخيص منّا.

(الثالث: إنّ دليلَ المستصحب إمّا أن يدلّ علىٰ استمرار الحكم إلىٰ حصول رافع أو غاية).

والرافع هو ما له تأثير في رفع الحكم الثابت بحيث لولاه لاستمر الحكم، كالحدث مثلاً بالنسبة إلىٰ الطهارة.

والغاية هي ما كان كاشفاً عن انتهاء استعداد الحكم السابق، كالليل بالنسبة إلىٰ وجوب صوم النهار، وقيل: إنّ الفرق بينهما هو كون الغاية أعمّ من الرافع، فإنّها قد تكون رافعة،

وإمّا أنْ لا يدلّ.

وقد فصّل بين هذين القسمين المحقّقُ في المعارج، والمحقّق الخوانساري في شرح الدروس، فأنكرا الحجيّة في الثاني واعترفا بها في الأوّل مطلقاً، كما يظهر من المعارج، أو بشرط كون الشكّ في وجود الغاية، كما يأتي من شارح الدروس.

كالطلاق بالنسبة إلىٰ استمرار أثر عقد النكاح، وقد تكون غير رافعة، كالليل بالنسبة إلىٰ وجوب صوم النهار.

وكيف كان، فإنّ الدليل إمّا يدلّ علىٰ استمرار الحكم كما عرفت، (وإمّا أنْ لا يدلّ) كالدليل الدالّ علىٰ ثبوت خيار الغبن بحيث كان ساكتاً عن كونه فوريّاً أو مستمراً إلىٰ غاية، فيشكّ في الاقتضاء والاستعداد، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي بتصرّف.

(وقد فصّل بين هذين القسمين المحقّقُ في المعارج، والمحقّق الخوانساري في شرح الدروس، فأنكرا الحجيّة في الثاني).

وهو ما لا يدلّ دليل الحكم علىٰ الاستمرار، فحينئذ لا يبقىٰ دليل علىٰ الإبقاء، لكي يستصحب.

(واعترفا بها في الأوّل).

أي: قالا بالحجيّة فيما إذا كان الدليل دلّ علىٰ الاستمرار (مطلقاً، كما يظهر من المعارج، أو بشرط كون الشكّ في وجود الغاية، كما يأتي من شارح الدروس).

وتوضيح التفصيل المنسوب إلىٰ المحقّق والخوانساري مذكور في شرح الأُستاذ الاعتمادي، حيث قال ما هذا نصّه: «فإنّ صور الشكّ في الرافع خمسة:

الأوّل: الشكّ في وجوده، كالشكّ في الحدث.

الثاني: الشكّ في رافعيّة الموجود، كرافعيّة المذي.

الثالث: الشكّ في اندراجه في الرافع، كدخول الخفقة في النوم.

الرابع: الشكّ في مصداقيّته للرافع، كتردّد الرطوبة بين البول والمذي.

الخامس: تردّد المتيقّن السابق بين ما يرتفع بهذا وما لا يرتفع به، كما إذا غسل ثوبه مرّة وشكّ في تنجّسه بالدم المرتفع بها، أو بالبول المتوقّف بالمرّتين.

وكذا الغاية فقد يشكّ في وجودها، كدخول الليل، وقد يشكّ في غائيّة الموجود،

وتخيّل بعضُهم ـ تبعاً لصاحب المعالم ـ أنّ قول المحقّق، موافق للمنكرين، لأنّ محـلّ النزاع مالم يكن الدليلُ مقتضياً للحكم في الآن اللاحق لولا الشكّ في الرافع.

ككون خفاء الأذان حدّ الترخص، وقد يشكّ في اندراجـه فـي الغـاية، كـدخول مـا بـين الاستتار وذهاب الحمرة في الليل، وقد يشكّ في مصداقيّته للغاية، كما إذا وجب مشـي فرسخ بنذر مثلاً، فمشىٰ إلىٰ موضع شكّ في كونه فرسخاً، وقد يتردّد المـتيقّن بـين مـا تحصل غايته بهذا وما لا تحصل به، كما إذا خفي أذان المحلّة دون البـلد، فشكّ فـي أنّ المناط هو المحلّة ليحصل به حدّ الترخص، أو البلد ليتوقّف علىٰ خفاء أذانه.

فالمحقّق يقول بالاستصحاب مطلقاً أي: في جميع الصور، والخوانساري في الصورة الأُولىٰ وهي الشكّ في أصل وجود الرافع، لكنّ هذا مـنافٍ لمـا يأتـي مـن إسـناد القـول الحادي عشر إليه، وهو اعتبار الاستصحاب في صورة الشكّ في وجود الرافع مع زيـادة الشكّ في مصداق الغاية، وأيضاً منافٍ لما يأتي من إسناد القول التاسع إلىٰ المحقّق وهو اعتبار الاستصحاب في صور الشكّ في الرافع دون صور الشكّ في الغاية، فـالنسبة بـين مذهبهما عموم من وجه، مادة الاجتماع وهي الشكّ في وجود الرافع، ومادة الافتراق من جانب الخوانساري هي الشكّ في مصداق الغاية، ومن جـانب المـحقّق هـي الشكّ فـي الرافع من جهة الاشتباه المفهومي، كالشكّ في رافعيّة الخفقة لاحتمال دخولها في مفهوم النوم، ثمّ إنّ هذا التفصيل مختصّ بالشكّ في الحكم الكلّي، ولا ربط له بالحكم الجزئي ولا الموضوع الخارجي» انتهىٰ. بتوضيح منّا.

(**وتخيّل بعضُهم ـ تبعاً لصاحب ـ المعالم أنّ قول المحقّق، موافـق للـمنكرين**) فكـان المحقّق ممّن يقول بعدم حجيّة الاستصحاب، وذلك (**لأنّ محلّ النزاع مالم يكن الدليـلُ مقتضياً للحكم في الآن اللاحق**)، أي: لأنّ محلّ النزاع إنّما هو الشكّ في المقتضي، وأمّـا الاستصحاب في مورد الشكّ في الرافع فممّا لا نزاع فيه، بل يسلّم المنكرون حجيّته فيه، والناكرون لحجيّته إنّما ينكرون اعتباره في الشكّ في المقتضي فقط.

ثمّ إنّ المحقّق لمّا خصّ اعتبار الاستصحاب بمورد الشكّ في الرافـع، وهـو مـورد دلالة الدليل علىٰ استمرار الحكم إلىٰ حصول الرافع، كما عرفت في المتن، فتخيّل بعضهم أنّه من المنكرين لما عرفت من عدم النزاع في حجيّة الاستصحاب في ما ذكره من الشكّ

وهو غيرُ بعيد بالنظر إلىٰ كلام السيّد والشيخ وابن زهرة وغيرهم، حيث إنّ المفروضَ في كلامهم هو كونُ دليل الحكم في الزمان الأوّل قضيّة مهملةً ساكتةً عن حكم الزمان الثاني، ولو مع فرض عدم الرافع.

إلّا أنّ الذي يقتضيه التدبّرُ في بعض كلماتهم ـ مثل إنكار السيّد لاستصحاب البلد المبني علىٰ ساحل البحر، مع كون الشكّ فيه نظيرَ الشكّ في وجود الرافع للحكم الشرعي، وغير ذلك ممّا يظهر للمتأمّل ويقتضيه الجمعُ بين كلماتهم وبين ما يظهر من بعض استدلال المثبتين

في الرافع، وإنّما النزاع في الشكّ في المقتضي، وهو ينكره فيه. هذا تمام الكلام في وجه التخيّل.

فيقول المصنّف ﷺ: إنّ ما تخيّل من خروج الشكّ في الرافع عن محلّ النزاع غير بعيد من ظاهر كلام غير واحد منهم، كالسيد والشيخ وابن زهرة ﷺ، وقد أشار إليه بقوله:

(وهو غيرُ بعيد بالنظر إلىٰ كلام السيّد والشيخ وابن زهرة وغيرهم ... إلىٰ آخره).

حيث جعلوا محلّ البحث في الشكّ في المقتضي كثبوت خيار الغبن في الجملة، فالشكّ في الرافع كأنّه خارج عن محيط النزاع، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(إلّا أنّ الذي يقتضيه التدبّر في بعض كلماتهم مثل إنكار السيّد لاستصحاب البلد المبني علىٰ ساحل البحر، مع كون الشكّ فيه نظيرَ الشكّ في وجود الرافع للحكم).

لأنّ البلد يستمر في البقاء إلىٰ أنْ يرفعه طغيان البحر مثلاً، كاستمرار الطهارة إلىٰ أنْ يرفعها الحدث.

والذي يقتضيه الجمع بين الكلمات، وما يظهر من بعض استدلال المثبتين، وما يظهر من استدلال النافين، هو عموم النزاع وعدم اختصاص محلّ النزاع بمورد الشكّ في المقتضي فقط.

فلا بدّ حينئذ من تقريب كلّ واحد من هذه الأُمور الدالة علىٰ تعميم محلّ النزاع، فنقول:

إنّ الجمع بين الكلمات يتحقّق بالتزام عموم محلّ النزاع، إذ لا يمكن لشخص واحد القول بإنكار الاستصحاب واعتباره معاً، مع أنّك ترىٰ أنّ شخصاً واحداً قد يدّعي اعتبار الاستصحاب وقد ينكره، فلا بدّ من حمل دعوىٰ الاعتبار علىٰ مورد الشكّ في الرافع،

والنافين ـ هو عمومُ النزاع لما ذكره المحقّق.

فما ذكره في المعارج أخيراً ليس رجوعاً عمّا ذكره أوّلاً، بل لعلّه بيانٌ لمورد تلك الأدلّة التي

وحمل الإنكار على مورد الشكّ في المقتضي.

ودلالة استدلال المثبتين على التعميم واضحة، حيث استدلّوا على اعتبار الاستصحاب بأنّ المقتضي موجود ... إلى آخره، وهذا الاستدلال صريح في مورد الشكّ في الرافع.

وهكذا يظهر التعميم من استدلال النافين أيضاً، وذلك كاستدلالهم بأنّه لو كان الاستصحاب حجّة للزم ترجيح بيّنة النافي على بيّنة المثبت في مورد تعارض البيّنات، لاعتضاد بيّنة النافي باستصحاب العدم، ومن المعلوم أنّ الأعدام ممّا فيه اقتضاء الاستمرار، والوجود رافع، فيكون الشكّ في مورد استصحاب العدم شكّاً في وجود الرافع.

فالمتحصّل من الجميع، هو عدم اختصاص محلّ النزاع بالشكّ في المقتضي، كما تخيّل البعض، بل هو شمول النزاع وعمومه (لما ذكره المحقّق) من حجيّة الاستصحاب في الشكّ في الرافع، إذ حجيّة الاستصحاب في الشكّ في الرافع ليس إجماعيّاً، بل هو محلّ النزاع بين العلماء، فما ذكره صاحب المعالم‌ﷺ من أنّ المحقّق‌ﷺ من المنكرين مطلقاً، ليس في محلّه، فتأمّل وراجع.

(فما ذكره في المعارج أخيراً ليس رجوعاً عمّا ذكره أوّلاً).

وهذا الكلام من المصنّف‌ﷺ اعتراض على صاحب المعالم‌ﷺ حيث تخيّل رجوع المحقّق‌ﷺ أخيراً عمّا ذكره أوّلاً.

ولا بدّ هنا من بيان منشأ هذا التخيّل أوّلاً ثمّ بيان الاعتراض.

فنقول: أمّا منشأ التخيّل، فحاصله: إنّ المحقّق‌ﷺ ذكر أوّلاً اعتبار الاستصحاب وفاقاً للمفيد‌ﷺ القائل باعتبار الاستصحاب مطلقاً، ثمّ بيّن الأدلّة الدالّة على اعتباره، ثمّ نقل عن السيد المرتضى‌ﷺ إنكار اعتبار الاستصحاب، ثمّ قال: والذي نختاره أنْ ننظر في دليل الحكم المشكوك، فإنْ اقتضاه مطلقاً نحكم باستمراره، وظاهر كلامه هذا هو اعتبار الاستصحاب في الشكّ في الرافع، ومن هنا توهّم صاحب المعالم‌ﷺ بأنّ المحقّق قد رجع

ذكرها لاعتبار الاستصحاب، وأنّها لا تقتضي اعتباراً أزيدَ من مورد يكون الدليلُ فيه مقتضياً للحكم مطلقاً ويشكّ في رافعه.

أخيراً حيث خصّ اعتبار الاستصحاب في الشكّ في الرافع عمّا ذكره أوّلاً من القول باعتباره مطلقاً.

ثمّ قال بأنّ المحقّق يكون من المنكرين كالسيّد، وذلك لأنّ الاستصحاب في مورد الشكّ في الرافع خارج عن محلّ النزاع، وإنّما النزاع فيحجيّة الاستصحاب في مورد الشكّ في المقتضي، وهو أنكره أخيراً، وإنْ كان في البدء من المثبتين، كالمفيد.

وبالجملة، إنّ المحقّق كان أوّلاً من المثبتين ثمّ رجع عن مختاره فصار من المنكرين. هذا تمام الكلام في تخيّل صاحب المعالم ومنشئه.

وأمّا اعتراض المصنّف عليه، فحاصله:

إنّ الشكّ في الرافع ليس خارجاً عن محيط النزاع، كما تخيّل صاحب المعالم، بل إنّه داخل في محلّ النزاع أيضاً، وأنّ مختار المحقّق أوّلاً وآخراً هو اعتبار الاستصحاب في الشكّ في الرافع فقط، وحينئذ لا يكون كلامه أخيراً رجوعاً عمّا ذكره أوّلاً، كما تخيّله صاحب المعالم.

(بل لعلّه)، أي: ما ذكره أخيراً (بيانٌ لمورد تلك الأدلّة التي ذكرها) أوّلاً (لاعتبار **الاستصحاب، وأنّها لا تقتضي اعتباراً أزيدَ من مورد يكون الدليلُ فيه مقتضياً للحكم مطلقاً ويشكّ في رافعه**).

قال الأُستاذ الاعتمادي في هذا المقام:

«وربّما يقال بأنّ تعبير المحقّق بأنّ الدليل إنْ اقتضاه مطلقاً يحكم باستمراره يحتمل المعنيين:

أحدهما: أنْ يدلّ الدليل بنفسه على بقاء الحكم كقوله: لا تخرج من المنزل يوم الجمعة، أو أكرم زيداً ما دمت حيّاً، فإنّ ثبوت الحكم في جميع آنات الجمعة أو الحياة مستفاد من نفس الدليل، فلو شكّ في ثبوته في آنٍ من هذه الآنات يتمسّك بأصالة العموم واستصحابه، ولو شكّ في اعتبار قيد من الصحّة والمرض وغير ذلك يتمسّك بأصالة الإطلاق أو استصحابه، واستصحاب العموم والإطلاق ليس من الاستصحاب المصطلح،

وأمّا باعتبار الشكّ في البقاء فمن وجوه أيضاً:

أحدها: من جهة أنّ الشكّ قد ينشأ من اشتباه الأمر الخارجي، مثل الشكّ في حدوث البول أو كون الحادث بَولاً أو وَذياً، ويسمّىٰ بالشبهة في الموضوع، سواء كان المستصحبُ حكماً شرعيّاً جزئيّاً، كالطهارة في المثالين، أم موضوعاً، كالرطوبة والكرّيّة، وعدم نقل اللفظ عن معناه الأصلي، وشبه ذلك.

وقد ينشأ من اشتباه الحكم الشرعي الصادر من الشارع، كالشكّ في بقاء نجاسة

بل هو أخذٌ بالظاهر بحكم العرف وأهل اللسان.

ثانيهما: أنْ يثبت بالدليل كون المستصحب مقتضياً للاستمرار إلىٰ حصول الرافع، كالطهارة، فإنّ قوله تعالىٰ: ﴿إذا قُمتُم إلىٰ الصَّلاةِ فَاغسِلُوا وُجُوهَكُم وأَيدِيَكُم﴾[1] الآية، لا يدلّ علىٰ استمرار الطهارة، بل قام الإجماع مثلاً علىٰ أنّ الطهارة إذا حصلت تستمر إلىٰ حصول رافع، وكذا النكاح وغيره، فعند الشكّ في الرافع يتمسّك بالاستصحاب.

فصاحب المعالم حمل كلام المحقّق علىٰ المعنىٰ الأوّل الذي لا معنىٰ للاستصحاب فيه بالاتّفاق، فجعله من المنكرين له، والمصنّف ﷺ حمله علىٰ المعنىٰ الثاني، فجعله من المثبتين له في مورد الشكّ في الرافع، والحقّ معه، لأنّ المحقّق مثّل بالنكاح وهو من قبيل اقتضاء المستصحب للاستمرار، لا من قبيل دلالة الدليل عليه وهو ﴿أوفُوا بِالعُقُودِ﴾[2] مثلاً». انتهىٰ كلامه دامت إفاداته.

(وأمّا باعتبار الشكّ في البقاء فمن وجوه أيضاً: أحدها: من جهة أنّ الشكّ قد ينشأ من اشتباه الأمر الخارجي، مثل الشكّ في حدوث البول أو كون الحادث بَولاً أو وَذياً) مع كون معلوميّة حكم الوذي كالبول شرعاً.

(ويسمّىٰ بالشبهة في الموضوع، سواء كان المستصحبُ حكماً شرعيّاً جزئيّاً، كالطهارة في المثالين، أم موضوعاً، كالرطوبة)، أي: كاستصحاب بقاء الرطوبة واليبوسة (والكرّيّة، وعدم نقل اللفظ عن معناه الأصلي) إلّا أنْ يقال: إنّ عدم نقل اللفظ عن معناه الأصلي خارج عن المقام، لكونه أصلاً لفظيّاً مبنيّاً علىٰ الظهور، فتأمّل.

---

(١) المائدة: ٦.

(٢) المائدة: ١.

المتغيّر بعد زوال تغيّره، وطهارة المكلّف بعد حدوث المذي منه، ونحو ذلك.

والظاهرُ دخولُ القسمين في محلّ النزاع، كما يظهرُ من كلام المنكرين حيث ينكرون استصحابَ حياة زيد بعد غيبته عن النظر، والبلد المبني على ساحل البحر، ومن كلام المثبتين حيث يستدلّون بتوقّف نظام معاش الناس ومعادهم على الاستصحاب.

(وقد ينشأ من اشتباه الحكم الشرعي الصادر من الشارع).

وحاصل الكلام، هو تقسيم الاستصحاب باعتبار الشكّ إلى الاستصحاب في الشبهة الموضوعيّة، والاستصحاب في الشبهة الحكميّة، وذلك لأنّ منشأ الشكّ في مورد الاستصحاب إذا كان هو الأمر الخارجي كالأمثلة المذكورة، فيسمّى بالشبهة في الموضوع، وإذا كان الاشتباه في نفس الحكم الشرعي الكلّي فيسمّى بالشبهة في الحكم.

ونتيجة هذا التقسيم وإنْ كانت ترجع إلى تقسيم المستصحب إلى الحكم الشرعي وغيره، وقد تقدّم هذا التقسيم في التقسيم الثاني، إلّا أنّ الغرض منه هناك غير ما هو الغرض منه هنا، وذلك لأنّ الغرض من تعرّضه سابقاً كان لبيان نقل القول بالتفصيل بين الاستصحاب في الحكم الشرعي وغيره، وكيفيّة ذلك التفصيل بأنّه على نحو التعاكس أو غيره.

ولكنّ الغرض من هذا التقسيم هنا هو بيان أنّ الاستصحاب في الشبهة الموضوعيّة داخل في محلّ النزاع، كالاستصحاب في الشبهة الحكميّة، أو أنّه خارج عن محلّ النزاع في الاستصحاب المُعَنوَن في الأُصول، حتى يكون التطرّق إليه فيه من باب الاستطراد لا غير.

وقد وقع الكلام في أنّه حجّة إجماعاً، كما يظهر من غير واحد من الأخباريّين، أو أنّه كالاستصحاب في الشبهة الحكميّة محلّ للخلاف والنزاع، كما هو الحقّ عند المصنّف ﷺ الذي أشار إليه بقوله:

(**والظاهرُ دخولُ القسمين**)، أي: الشبهة في الموضوع والشبهة في الحكم (**في محلّ النزاع، كما يظهرُ من كلام المنكرين حيث ينكرون استصحابَ حياة زيد بعد غيبته عن النظر، والبلد المبني على ساحل البحر**) مع كون هذين المثالين من الشبهة الموضوعيّة، فيدلّ هذا الإنكار على عدم اعتبار الاستصحاب في الشبهة الموضوعيّة إجماعاً، بل يكون

ويحكىٰ عن الأخباريّين اختصاصُ الخلاف بالثاني، وهو الذي صرّح به المحدّث البحراني، ويظهر من كلام المحدّث الاسترآبادي، حيث قال في فوائده:

«إعلم أنّ للاستصحاب صورتين معتبرتين باتّفاق الأُمّة، بل أقول: اعتبارهما من ضروريّات الدين:

إحداهما: إنّ الصحابة وغيرهم كانوا يستصحبون ما جاء به نبيّناﷺ، إلىٰ أنْ يجيء ناسخه.

الثانية: إنّا نستصحبُ كلّ أمر من الأُمور الشرعيّة، مثل كون الرجلِ مالكَ أرض وكونه

داخلاً في محلّ النزاع، كما يظهر ذلك من كلام المثبتين **(حيث يستدلّون بتوقّف نظام معاش الناس ومعادهم علىٰ الاستصحاب)**، فإنّهم يعودون إلىٰ بيوتهم المبنيّة علىٰ ساحل البحر بعد نيل مقاصدهم ورفع حوائجهم بالسفر مع احتمالهم خرابها وانعدامها بسبب طغيان البحر، وليس ذلك إلّا من باب اعتبار الاستصحاب في الشبهة الموضوعيّة.

والحاصل من كلام المنكرين واستدلال المثبتين هو كون الشبهة الموضوعيّة داخلة في محلّ النزاع أيضاً، فتنبه.

(ويحكىٰ عن الأخباريّين اختصاصُ الخلاف بالثاني)، أي: في الشبهة الحكميّة كما صرّح به المحدّث البحراني‌ﷺ.

(ويظهر من كلام المحدّث الاسترآبادي، حيث قال في فوائده: إعلم أنّ للاستصحاب صورتين معتبرتين باتّفاق الأُمّة، بل أقول اعتبارهما من ضروريات الدين:

إحداهما: إنّ الصحابة وغيرهم كانوا يستصحبون ما جاء به نبيّناﷺ، إلىٰ أنْ يجيء ما ينسخه).

فاستصحاب عدم النسخ إذن من ضروريات الدين، إلّا أنْ يقال بأنّه خارج عن المقام، لعدم كونه من الاستصحاب المصطلح، بل أخذٌ بظاهر الدليل الدالّ علىٰ دوام الحكم، كاستصحاب العموم والإطلاق.

و**(الثانية: إنّا نستصحبُ كلّ أمر من الأُمور الشرعيّة)**.

أي: سواء كان ممّا تعلّق به حكم في الشريعة أو حكماً شرعيّاً، كالطهارة والنجاسة في الأمثلة المذكورة وهي قوله:

زوجَ امرأة، وكونهِ عبدَ رَجل، وكونهِ علىٰ وضوء، وكونِ الثوب طاهراً أو نجساً، وكون الليل أو النهار باقياً، وكون ذمّة الإنسان مشغولة بصلاة أو طواف، إلىٰ أنْ يقطع بوجود شيء جعله الشارعُ سبباً مزيلاً لنقض تلك الأُمور.

ثمّ ذلك الشيء قد يكون شهادة العدلين.

وقد يكون قولَ الحجّام المسلم ومَنْ في حكمه، وقد يكون قولَ القصّار ومَنْ في حكمه، وقد يكون بيعَ ما يحتاجُ إلىٰ الذبح والغسل في سوق المسلمين، وأشباه ذلك من الأُمور

(مثل كون الرجلِ مالكَ أرض، وكونه زوجَ إمرأة، وكونهِ عبدَ رَجل، وكونه علىٰ وضوء، وكون الثوب طاهراً أو نجساً، وكون الليل أوالنهار باقياً، وكون ذمّة الإنسان مشغولة بصلاة أو طواف).

والحاصل أنّ الأُمّة اتّفقوا علىٰ إجراء الاستصحاب في الأمثلة المذكورة مع كون الشبهة فيها موضوعيّة، فيجري الاستصحاب فيها ما لم تقم أمارة معتبرة شرعاً علىٰ زوال الحالة السابقة، كما أشار إليه ﷺ بقوله:

(إلىٰ أنْ يقطع بوجود شيء جعله الشارعُ سبباً مزيلاً لنقض تلك الأُمور، ثمّ ذلك الشيء) أي: الأمارة المعتبرة المزيلة (قد يكون شهادة العدلين) لأنّ البيّنة ممّا اعتبره الشارع في الموضوعات.

(وقد يكون قولَ الحجّام المسلم) حيث يقبل قوله إذا أخبر بتطهيره موضع الحجامة، (وقد يكون قولَ القصّار) فيقبل قوله بغسل الثياب وتطهيرها (ومَن في حكمه) كالزوجة حيث يقبل قولها بتطهير ما في يدها من الأثاث.

ولعلّ المراد بمن في حكمه هو المميّز غير البالغ إذا كان حجّاماً أو قصّاراً، لكونه في حكم المسلم وإنْ لم يكن مسلماً حقيقة، لعدم الاعتبار بتكلّمه بالشهادتين، كما في التنكابني.

(وقد يكون بيعَ ما يحتاجُ إلىٰ الذبح والغسل) والأوّل كاللحم، والثاني كالطعام، فبيعهما في سوق المسلمين علامة للحكم بذبح ما يحتاج إليه، وطهارة ما يحتاج إليها، فلا يجري استصحاب عدم التذكية أو عدم الغسل، لأنّ سوق المسلمين أمارة معتبرة شرعاً تمنع عن الاستصحاب (وأشباه ذلك من الأُمور الحسيّة) كاستصحاب الخمريّة والخليّة وغيرهما،

الحسيّة». انتهىٰ.

ولو لا تمثيلُه باستصحاب الليل والنهار، لاحتمل أنْ يكون معقدُ إجماعه الشكّ من حيث المانع وجوداً أو منعاً، إلاّ أنّ الجامعَ بين جميع أمثلة الصورة الثانية ليس إلّا الشبهة الموضوعيّة، فكأنّه استثنىٰ من محلّ الخلاف صورة واحدة من الشبهة الحكميّة، أعني: الشكّ في النسخ وجميع صور الشبهة الموضوعيّة.

وأصرحُ من العبارة المذكورة في اختصاص محلّ الخلاف بالشبهة الحكميّة ما حكىٰ عنه في الفوائد أنّه قال في جملة كلام له:

«إنّ صورَ الاستصحاب المختلف فيه راجعةٌ إلىٰ أنّه إذا ثبت حكمٌ بخطاب شرعي في موضوع في حال من حالاته نجريه في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة وحدوث نقيضها فيه. ومن المعلوم أنّه إذا تبدّل قيدُ موضوع المسألة بنقيض ذلك القيد اختلف

كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

وقوله: (أشباه ذلك) إشارة إلىٰ ما ذكره من الأمثلة، مثل كون الرجل مالك أرض وكونه زوج امرأة وكونه عبد رجل ... إلىٰ آخره.

(ولو لا تمثيلُه باستصحاب الليل والنهار، لاحتمل أنْ يكون معقدُ إجماعه الشكّ من حيث المانع وجوداً أو منعاً).

أي: ما ذكره المحدّث الاسترآبادي ﵀ من الأمثلة للصورة الثانيّة كلّها من قبيل الشكّ في وجود الرافع، أو رافعيّة الموجود، إلّا مثال استصحاب الليل والنهار حيث إنّها من قبيل الشكّ في المقتضي، ولولا هذا المثال لاحتمل أنْ يكون مراده من الصورةالثانية كالصورة الأُولىٰ، هو الاستصحاب عند الشكّ في الرافع، ولكن نظراً إلىٰ المثال يكون مراده من الصورة الثانية هو مطلق الشبهة الموضوعيّة سواء كان الشكّ فيها من قبيل الشكّ في الرافع أو من قبيل الشكّ في المقتضي، فتأمل.

(وأصرحُ من العبارة المذكورة في اختصاص محلّ الخلاف بالشبهة الحكميّة ما حكىٰ عنه في الفوائد أنّه قال في جملة كلام له: إنّ صور الاستصحاب المختلف فيه راجعةٌ إلىٰ أنّه إذا ثبت حكمٌ بخطاب شرعي في موضوع في حال من حالاته)، أي: حالات ذلك الموضوع كثبوت النجاسة للكرّ حال تغيّره (نجريه في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة وحدوث

موضوعُ المسألتين. فالذي سمّوه استصحاباً راجعٌ في الحقيقة إلىٰ إسراء حكم لموضوع إلىٰ موضوع آخر متّحد معه بالذات مختلف بالقيد والصفات». انتهىٰ.

الثاني: من حيث إنّ الشكّ بالمعنىٰ الأعمّ الذي هو المأخوذ في تعريف الاستصحاب، قد يكونُ مع تساوي الطرفين، وقد يكونُ مع رجحان البقاء أو الارتفاع، فلا إشكال في دخول الأوّلين في محلّ النزاع. وأمّا الثالث، فقد يتراءىٰ من بعض كلماتهم عدمُ وقوع الخلاف فيه.

نقيضها فيه)، أي: نجري الحكم الثابت في حال في ذلك الموضوع عند زوال الحال المذكور وحدوث نقيضه في الموضوع، أي: نجري الحكم بالنجاسة في الكرّ عند زوال تغيّره، ومن المعلوم أنّ الشبهة في هذا المثال حكميّة، فلذا يكون كلام الاسترآبادي هنا أصرح في اختصاص محلّ النزاع بالشبهة الحكميّة ممّا تقدّم منه.

(الثاني:)، أي: الوجه الثاني من وجوه تقسيم الاستصحاب **(من حيث إنّ الشكّ بالمعنىٰ الأعمّ الذي هو المأخوذ في تعريف الاستصحاب ... إلىٰ آخره)** وحاصل كلام المصنّف يتّضح بعد الإشارة إلىٰ مقدّمة قصيرة وهي:

إنّ الشكّ في الاصطلاح وإنْ كان بمعنىٰ تساوي الطرفين، إلّا أنّ المراد به في الأخبار، كما في اللغة هو خلاف اليقين، فيشمل الظنّ أيضاً، وبهذه المقدّمة يتّضح لك مافي المتن من أنّ الشكّ المأخوذ في تعريف. الاستصحاب ـ حيث قيل بأنّ الاستصحاب هو كون شيء يقيني الحصول في السابق مشكوك البقاء في اللاّحق ـ هو بالمعنىٰ الأعمّ.

والشكّ بهذا المعنىٰ **(قد يكونُ مع تساوي الطرفين)** بأنْ يكون احتمال البقاء والارتفاع متساويين **(وقد يكونُ مع رجحان البقاء أو الارتفاع)** والأوّل بأنْ يكون مظنوناً، والثاني بأنْ يكون الارتفاع مظنوناً، ويعبّر عنه بالظنّ بالخلاف.

(فلا إشكال في دخول الأوّلين) وهما الشكّ مع تساوي الطرفين ورجحان البقاء **(في محلّ النزاع)**.

(وأمّا الثالث) وهو مورد الظنّ بالخلاف، **(فقد يتراءىٰ من بعض كلماتهم عدمُ وقوع الخلاف فيه)**.

من جهة عدم اعتبار الاستصحاب مع الظنّ بالخلاف، إذ بعض التعابير في تعريف الاستصحاب يدلّ علىٰ اشتراط عدم الظنّ بالخلاف في الاستصحاب، كتعبير شارح

قال شارحُ المختصر:

«معنى استصحاب الحال أنّ الحكمَ الفلاني قد كان ولم يظنّ عدمه، وكلّ ما كان كذلك فهو مظنون البقاء. وقد اختلف في صحّة حجيّة الاستدلال به لإفادته الظنّ، وعدمها لعدم إفادته». انتهى.

والتحقيقُ أنّ محلّ الخلاف إنْ كان في اعتبار الاستصحاب من باب التعبّد والطريق الظاهري عمّ صورة الظنّ الغير المعتبر بالخلاف.

وإنْ كان من باب إفادة الظنّ، كما صرّح به شارح المختصر، فإنْ كان من باب الظنّ الشخصي، كما يظهر من كلمات بعضهم، كشيخنا البهائي في الحبل المتين وبعض من تأخّر عنه، كان محلّ الخلاف في غير صورة الظنّ بالخلاف، إذ مع وجوده لا يعقل ظنُّ البقاء، وإنْ كان من باب إفادة نوعه الظنّ لو خُلِّي وَطَبعَهُ، وإنْ عرض لبعض أفراده ما يُسقِطُهُ عن إفادة الظنّ، عمّ الخلافُ صورةَ الظنّ بالخلاف أيضاً.

المختصر حيث قال: (معنىٰ استصحاب الحال أنّ الحكمَ الفلاني قد كان ولم يظنّ عدمه، وكلّ ما كان كذلك فهو مظنون البقاء).

ثمّ يقول المصنّف ﷺ:

(والتحقيقُ أنّ محلّ الخلاف إنْ كان في اعتبار الاستصحاب من باب التعبّد والطريق الظاهري) المستفاد من الأخبار (عمّ صورة الظنّ الغير المعتبر بالخلاف).

أي: عمّ النزاع صورة الظنّ بالخلاف إذا كان الظنّ بالخلاف من الظنون غير المعتبرة، وأمّا إذا كان من الظنون المعتبرة فيجب العمل به دون الاستصحاب لتقديم الدليل علىٰ الأصل.

(وإنْ كان من باب إفادة الظنّ)، أي: فإنْ كان اعتبار الاستصحاب من باب إفادة الظنّ بالبقاء، كما هو المصرّح به في كلام شارح المختصر، فإنْ كان اعتباره من باب إفادة الظنّ الشخصي، كما يظهر من الشيخ البهائي ﷺ كان محلّ الخلاف مختصّاً بغير صورة الظنّ بالخلاف، وذلك لعدم حصول الظنّ الفعلي الشخصي مع الظنّ بالخلاف، وإنْ كان من باب إفادة الظنّ النوعي كان محلّ الخلاف شاملاً لجميع الصور حتىٰ صورة الظنّ بالخلاف، إذ حصول الظنّ لو خُلّي وطبعه لا ينافي الظنّ بالخلاف فعلاً، كما هو واضح في المتن.

ويمكن أنْ يحمل كلام العضدي علىٰ إرادة أنّ الاستصحابَ من شأنه بالنوع أنْ يـفيد الظنّ عند فرض عدم الظنّ بالخلاف، وسيجيء زيادة توضيح لذلك إنْ شاء اللّٰه.

الثالث: من حيث إنّ الشكّ في بقاء المستصحب قد يكونُ من جهة المقتضي، والمراد به الشكّ من حيث استعداده وقابليّته في ذاته للبقاء، كالشكّ في بقاء الليل والنهار، وخيار الغبن بعد الزمان الأوّل، وقد يكونُ من جهة طروّ الرافع مع القطع باستعداده للبقاء.

غاية الأمر إذا كان الظنّ بالخلاف من الظنون المعتبرة شرعاً يجب العمل به دون الاستصحاب، وذلك لحكومة دليل اعتبار الظنّ علىٰ دليل الاستصحاب، فتأمّل جيداً.

(**ويمكن أنْ يحمل كلام العضدي**) وهو قوله: «وكلّ ما كان كذلك فهو مظنون البقاء» علىٰ صورة إرادة الظنّ النوعي المقيّد بعدم الظنّ الشخصي بالخلاف، فتكون ـ حينئذ ـ صورة الظنّ الشخصي بالخلاف خارجة عن محلّ النزاع، كما في التنكابني بتلخيص منّا.

(**الثالث: من حيث إنّ الشكّ في بقاء المستصحب قد يكونُ من جهة المقتضي، والمراد به الشكّ من حيث استعداده وقابليّته في ذاته للبقاء، كالشكّ في بقاء الليل والنهار، وخيار الغبن**).

والشبهة في مثال الشكّ في بقاء النهار والليل موضوعيّة، كما عرفت سابقاً، وفي مثال خيار الغبن حكميّة، فكما أنّ المكلّف في خيار الغبن لا يعلم أنّه فوري حتىٰ لايكون له استعداد البقاء، أو ليس كذلك حتىٰ يكون له استعداد البقاء، كذلك في الليل والنهار قد لايعلم مقدار قابليّة بقائهما بحسب الساعات والدقائق، فإنّ لهما حدّ محدود وينقضيان في تمام ذلك الحدّ.

(**وقد يكونُ من جهة طروّ الرافع مع القطع باستعداده للبقاء**).

كالطهارة حيث تكون مقتضيّة للبقاء إلىٰ عروض الحدث الرافع لها، فالشكّ فيها يكون من جهة طروّ الرافع مع القطع باستعدادها للبقاء.

قال الأُستاذ الاعتمادي في المقام ما هذا نصّه: «والفرق بين هذا التفصيل، والتفصيل المتقدّم عن المحقّق والخوانساري، مضافاً إلىٰ أنّ التفصيل المتقدّم كان باعتبار دلالة الدليل علىٰ الاستمرار وعدمه، وهذا كائن باعتبار الشكّ في الرافع أو المقتضي، ففي مثال الطهارة مثلاً يمكن الحكم باعتبار الاستصحاب بمجرّد ملاحظة دلالة الدليل علىٰ

وهٰذا علىٰ أقسام: لأنّ الشكّ إمّا في وجود الرافع، كالشكّ في حدوث البول، وإمّا أنْ يكون في رافعيّة الموجود، إمّا لعدم تعيّن المستصحب وترَدّده بين ما يكون الموجودُ رافعاً وبين ما لا يكون، كفعل الظهر المشكوك كونُه رافعاً لشغل الذمّة بالصلاة المكلّف بها قبل

استمرارها إلىٰ حصول الرافع، كما صنعه المحقّق الخوانساري. ويمكن الحكم به بملاحظة أنّه شكّ في الرافع، وأدلّة الاستصحاب من الأخبار وغيرها تفيد اعتباره فيه، كما صنع المصنّف، وفي مثال خيار الغبن يمكن منع الاستصحاب لكون دليله مهملاً ساكتاً ويمكن منعه لأنّه من الشكّ في المقتضي.

وبالجملة ـ مضافاً إلىٰ ذلك ـ أنّ الشكّ في الغاية بصوره الخمس موردٌ للاستصحاب علىٰ التفصيل المتقدّم، لدلالة الدليل علىٰ الاستمرار إلىٰ حصول الغاية، لا علىٰ هذا التفصيل، لأنّه شكّ في المقتضي، وأيضاً التفصيل المتقدّم كان مختصّاً بالشبهة الحكميّة، وهذا يعمّها والشبهة الموضوعيّة». انتهىٰ.

(وهذا علىٰ أقسام).

أي: الشكّ من جهة طروّ الرافع علىٰ أقسام تأتي في كلام المصنّف إلّا أنّ المصنّف لم يتعرّض لأقسام الشكّ في المقتضي، وهي أربعة كما في تعليقة المرحوم غلام رضا:

أحدها: أنْ يكون الشكّ في استعداده من جهة عدم العلم بحقيقته، بمعنىٰ أنّه بحسب الجنس معلوم، والشكّ في استعداده إنّما يكون ناشئاً من جهة عدم العلم بنوعه، كالسراج حيث يكون الشكّ في بقائه ناشئاً عن الشكّ في استعداد شحمه هذا مثاله الخارجي، ومثاله الشرعي كخيار الغبن، حيث لا يعلم أنّه فوري، أو إلىٰ أيام عديدة أو إلىٰ الأبد.

وثانيها: أنْ يكون المقتضي من حيث الاستعداد معلوماً، والشكّ إنّما هو في أنّه من النوع الطويل العمر والاستمرار، أو من قليله كما إذا كان وجود حيوان في دار وشكّ في أنّه من نوع الإنسان حتىٰ يمكن بقاؤه في مدة طويلة، أو من نوع الديدان لكي لا يكون كذلك، هذا مثاله الخارجي، ومثاله الشرعي هو الخيار إذا تردّد بين خيار المجلس وغيره.

وثالثها: ما كان محرز الاستعداد والقابليّة من حيث الجنس والنوع، والشكّ فيه إنّما هو من جهة الشكّ في ابتداء وجوده، مثاله في العرف هو السراج إذا كان استعداد شحمه

العصر يوم الجمعة من جهة تردّده بين الظهر والجمعة، وإمّا للجهل بصفةِ الموجود من كونه رافعاً كالمذي، أو مصداقاً لرافع معلوم المفهوم كالرطوبة المردّدة بين البـول والودي، أو مجهول المفهوم.

محرزاً، والشكّ في بقائه من جهة الشكّ في ابتداء اشغاله، وفي الشرع خيار الحيوان، فإنّ زمان الخيار معلوم أنّه ثلاثة أيّام، والشكّ فيه إنّما هو من جهة عدم العلم بأوّل زمان وقوع البيع.

ورابعها: ماكان الشكّ في استعداد المستصحب ناشئاً عن الشكّ في مناطه وموضوعه، وهذا إنّما يكون فيما إذا كان للمستصحب موضوع يأتي بمقام التبدّل إلىٰ غيره في ثـاني الزمان، فبعث ذلك شكّاً في بقائه، كالماء المتغيّر بالنجس إذا زال تغيّره من قـبل نـفسه، حيث لا يعلم أنّ موضوع النجاسة هل هو مجرّد حصول التغيّر فلا تزول بزواله لكون العلّة الموجدة هي المبقية، أو هو استمرار التغيّر فتزول النجاسة بزواله؟ هذا تمام الكلام في أقسام الشكّ في المقتضي مع التوضيح والتلخيص.

وأمّا أقسام الشكّ في الرافع فهي خمسة:

أحدها: ما يكون الشكّ فيه شكّاً في وجود الرافع، كـالشك فـي حـدوث البـول بـعد الطهارة، وهذا دائماً يكون في الشبهة الموضوعيّة إلّا فيما إذا كان الشكّ في النسخ.

وثانيها: ما يكون الشكّ فيه شكّاً في رافعيّة الموجود من جهة الجهل بحكم الموجود من حيث كونه رافعاً كالمذي، وهذا لايكون إلّا في الشبهة الحكميّة.

وثالثها: ما يكون الشكّ فيه شكّاً في رافعيّته من جهة الجـهل بكـونه مـصداقاً لكـلّي مجمل المفهوم مع العلم بحكمه من حيث كونه رافعاً، كالخفقة والخـفقتين إذا شكّ فـي صدق النوم عليهما لإجمال في مفهوم النوم، كما أشار إليه بقوله: (**أو مجهول المفهوم**).

ورابعها: ما يكون الشكّ في رافعيّته مـن جـهة الجـهل بكـونه مـصداقـاً لرافـع مـعلوم المفهوم، كالبلل المردّد بين البول وغيره.

وخامسها: ما يكون الشكّ في رافعيّته من جهة عدم تعيّن المستصحب، وتـردّده بـين مايكون الموجود رافعاً له، وبين ما لا يكون كذلك، مثاله: ما إذا تردّد النجس الواقع علىٰ البدن مثلاً بين كونه بولاً لكي تفتقر إزالته إلىٰ الغسل مرّتين، وبين غيره لكي يكتفي في

ولا إشكالَ في كون ما عدا الشكّ في وجود الرافع محلّاً للخلاف، وإنْ كان يشعر ظاهرُ استدلال بعض المثبتين بأنّ المقتضي للحكم الأوّل موجود ... إلىٰ آخره، يُوهِمُ الخلافَ.

غسله بمرّة واحدة، فإنّه إذا اقتصر فيه بمرّة واحدة يقع الشكّ في رافعيّة الموجود من جهة تردّد المستصحب بين البول وغيره.

وقد مثّل لذلك في المتن بفعل الظهر المشكوك كونه رافعاً للثابت في الذمّة من الصلاة المكلّف بها قبل العصر يوم الجمعة.

وغير خفي أنّ هذا المثال إنّما يتمّ إنْ جعل المستصحب فيه اشتغال الذمّة بالصلاة، فإنّه يفتقر إلىٰ الامتثال لا محالة، وإذا امتثل بأنْ أتىٰ بالظهر فقط، يقع الشكّ في كونه رافعاً لذلك الاشتغال من جهة تردّد المستصحب بين كونه هو الاشتغال بالظهر أو الجمعة، وأمّا إذا جعل المستصحب نفس الشاغل، أعني: الصلاة المردّدة بين الظهر والجمعة، فكونه مثالاً لهذا القسم غير خالٍ عن النظر، فإنّه ـ حينئذ ـ منطبق علىٰ مامضىٰ في بعض أقسام الشكّ في المقتضي من المثال بالحيوان المردّد بين الحيوانين، فإنّ الذمّة لا تكون إلّا بمثابة الدار الموجود فيها حيوان تردّد بين كونه طويل العمر وقصيره.

ولعلّ ظاهر عبارته هو إرادة الوجه الأوّل. هذا تمام الكلام في استيفاء الأقسام لكلّ من الشكّ في المقتضي والرافع، ولم يتعرّض في المتن لاستقصاء أقسام الأوّل، ولعلّ نظره إلىٰ عدم وجود القول بالتفصيل بينها. هذا تمام الكلام في ما ذكره المرحوم غلام رضا بتوضيح وتلخيص منّا.

ولنرجع إلىٰ شرح بعض مافي المتن طبقاً لما جاء في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(**ولا إشكالَ في كون ما عدا الشكّ في وجود الرافع**) وهو الشكّ في المقتضي، والشكّ في رافعيّة الموجود بصوره الأربع (**محلّاً للخلاف**) وليس عدم اعتبار الاستصحاب في الشكّ في المقتضي متّفقاً عليه.

(**وإنْ كان يشعر ظاهرُ استدلال بعض المثبتين بأنّ المقتضي للحكم الأوّل موجود ... إلىٰ آخره، يُوهِمُ الخلافَ**).

وهو اختصاص النزاع بمورد الشكّ في الرافع، والاتّفاق علىٰ عدم اعتبار الاستصحاب في الشكّ في المقتضي.

وأمّا هو فالظاهرُ ـ أيضاً ـ وقوعُ الخلاف فيه، كما يظهر من إنكار السيّد‌ؒ للاستصحاب في البلد المبني علىٰ ساحل البحر، وزيد الغائب عن النظر، وإنّ الاستصحابَ لو كان حجّة لكانت بيّنة النافي أوْلىٰ، لاعتضادها بالاستصحاب.

وكيف كان، فقد يفصّلُ بين كون الشكّ من جهة المقتضي وبين كونه من جهة الرافع، فينكر الاستصحابُ في الأوّل، وقد يفصّلُ في الرافع بين الشكّ في وجوده والشكّ في رافعيّته، فينكر الثاني مطلقاً، أو إذا لم يكن الشكّ في المصداق الخارجي.

هذه جملةٌ ما حضرني من كلمات الأصحاب، والمتحصّل منها في بادىء النظر أحد عشر قولاً:

الأوّل: القولُ بالحجيّة مطلقاً.

الثاني: عدمُها مطلقاً.

الثالث: التفصيلُ بين العدمي والوجودي.

(وأمّا هو فالظاهرُ ـ أيضاً ـ وقوعُ الخلاف فيه)، أي: في الشكّ في وجود الرافع (كما يظهر من إنكار السيّد للاستصحاب في البلد المبني علىٰ ساحل البحر، وزيد الغائب عن النظر) مع كون الشكّ فيهما من قبيل الشكّ في وجود الرافع، ويظهر ـ أيضاً ـ من بعض أدلّة النافين، كما أشار إليه المصنّف‌ؒ بقوله:

(وإنّ الاستصحابَ لو كان حجّة، لكانت بيّنة النافي أوْلىٰ، لاعتضادها بالاستصحاب).

أي: استصحاب العدم، ومن المعلوم أنّ الشكّ في بقاء الأعدام شكّ في الرافع أيضاً، والباقي واضح لا يحتاج إلىٰ الشرح والبيان.

ثمّ إنّ الأقوال في مسألة الاستصحاب أحد عشر قولاً: نقلها المصنّف‌ؒ بالتفصيل حيث قال‌ؒ:

(الاوّل: القولُ بالحجيّة مطلقاً).

وقد نسبه الشهيد الثاني‌ؒ إلىٰ أكثر المحقّقين، بل لعلّه المشهور عند الفقهاء، يظهر بالتتبع في أبواب الفقه.

(الثاني: عدمُها مطلقاً) كما يظهر من السيّدين وصاحبي المدارك والمعالم‌ؒ.

(الثالث: التفصيلُ بين العدمي والوجودي) باعتبار الاستصحاب في الأوّل دون الثاني،

الرابع: التفصيلُ بين الأُمور الخارجيّة وبين الحكم الشرعي مطلقاً، فلا يعتبر في الأوّل.

الخامس: التفصيلُ بين الحكم الشرعي الكلّي وغيره، فلا يعتبر في الأوّل إلّا في عدم النسخ.

السادس: التفصيلُ بين الحكم الجزئي وغيره، فلا يعتبر في غير الأوّل. وهٰذا هو الذي تقدّم أنّه ربّما يستظهر من كلام المحقّق الخوانساري في حاشية شرح الدروس، علىٰ ما حكاه السيّد في شرح الوافية.

السابع: التفصيلُ بين الكلّي التكليفي الغير التابع للحكم الوضعي وغيره، فلا يعتبر في الأوّل. [التفصيل بين الأحكام الوضعيّة، يعني نفس الأسباب والشروط والموانع والأحكام التكليفيّة التابعة لها، وبين غيرها من الأحكام الشرعيّة، فيجري في الأوّل دون الثاني].

كما يظهر من الحنفيّة علىٰ ما تقدّم سابقاً.

(الرابع: التفصيلُ بين الأُمور الخارجيّة وبين الحكم الشرعي مطلقاً) باعتباره في الثاني دون الأوّل، كما عرفت فيما مضىٰ، وحكاه المحقّق الخوانساري‏ؒ عن بعضهم، وسيأتي من المصنّف‏ؒ عند بيان أدلّة الأقوال إنكار وجود القائل بهذا التفصيل، كما في الأوثق.

(الخامس: التفصيلُ بين الحكم الشرعي الكلّي وغيره، فلا يعتبر في الأوّل إلّا في عدم النسخ) ويعتبر في الثاني، واختاره الأخباريّون كما في الأوثق.

(السادس: التفصيلُ بين الحكم الجزئي وغيره) باعتباره في الأوّل دون الثاني، كما ربّما يستظهر من كلام المحقّق الخوانساري.

(السابع: التفصيلُ بين الأحكام الوضعيّة، يعني: نفس الأسباب والشروط والموانع والأحكام التكليفيّة التابعة لها، وبين غيرها من الأحكام الشرعيّة، فيجري في الأوّل دون الثاني).

أمّا مثال الأوّل كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي، فهو كالمتيمّم الواجد للماء في الأثناء، فإنّه يستصحب نفس الشرط، أي: كونه علىٰ حال يصحّ منه الصلاة، لا شرطيّة ذلك، لعدم الشكّ فيه، ويستصحب ـ أيضاً ـ التكليف التابع له، كوجوب المضي في الصلاة، وكذا في الكرّ المتغيّر الزائل تغيّره بنفسه يستصحب نفس المانع، أعني: النجاسة، لا مانعيّة

الثامن: التفصيلُ بين ما ثبت بالإجماع وغيره، فلا يعتبر في الأوّل.

التاسع: التفصيلُ بين كون المستصحب ممّا ثبت بدليله أو من الخارج استمرارهُ، فشكّ في الغاية الرافعة وبين غيره، فيعتبر في الأوّل دون الثاني، كما هو ظاهر المعارج.

العاشر: هٰذا التفصيلُ مع اختصاص الشكّ بوجود الغاية، كما هو الظاهرُ من المحقّق السبزواري فيما سيجيء من كلامه.

الحادي عشر: زيادةُ الشكّ في مصداق الغاية من جهة الاشتباه المصداقي دون المفهومي، كما هو ظاهرُ ما سيجيء من المحقّق الخوانساري.

ثمّ إنّه لو بُنِيَ علىٰ ملاحظة ظواهر كلمات مَنْ تعرّض لهٰذه المسألة في الأُصول والفروع لزادت الأقوالُ علىٰ العدد المذكور بكثير، بل يحصل لعالم واحد قولان أو أزيدُ في المسألة، إلّا

النجاسة لعدم الشكّ فيه أيضاً، ويستصحب الحكم التكليفي التابع له، كحرمة استعماله للصلاة.

وأمّا مثال الثاني فهو كالأحكام الشرعيّة مطلقاً تكليفيّة كانت كالوجوب والحرمة وغيرهما، أو وضعيّة كالشرطيّة والمانعيّة وغيرهما، وهذا التفصيل هو الذي تقدّم من الفاضل التوني ﷺ الذي بناه علىٰ عدم تصوّر الشكّ في الأحكام الشرعيّة.

(**الثامن: التفصيلُ بين ما ثبت بالإجماع وغيره، فلا يعتبر في الأوّل**) ويعتبر في الثاني.

(**التاسع: التفصيلُ بين كون المستصحب ممّا ثبت بدليله أو من الخارج استمراره، فشكّ في الغاية الرافعة، وبين غيره، فيعتبر في الأوّل دون الثاني**).

وحاصل هذا التفصيل، هو اعتبار الاستصحاب في موارد الشكّ في الرافع دون موارد الشكّ في المقتضي، وهو مختار المنصف ﷺ.

(**العاشر: هذا التفصيلُ مع اختصاص الشكّ بوجود الغاية**) فلا يعتبر في الشكّ في المقتضي، ولا في الشكّ في رافعيّة الموجود بصوره الأربع.

(الحادي عشر:) اعتبار الاستصحاب في صورة الشكّ في وجود الرافع مع (**زيادة**) وهي صورة (**الشكّ في مصداق الغاية من جهة الاشتباه المصداقي**)، كتردّد الرطوبة بين البول والمذي (**دون المفهومي**)، كالشكّ في رافعيّة الخفقة لاحتمال دخولها في مفهوم النوم، كما في شرح الأُستاذالاعتمادي، ثمّ إنّ المراد من الغاية هو الغاية الرافعة.

أنّ صرفَ الوقت في هٰذا ممّا لا ينبغي، والأقوىٰ هو القول التاسع، و هو الذي اختاره المحقّق، فإنّ المحكي عنه في المعارج أنّه قال:

«إذا ثبت حكمٌ في وقت، ثمّ جاء وقتٌ آخر ولم يقم دليلٌ علىٰ انتفاء ذلك الحكم، هل يُحكَمُ ببقائه علىٰ ما كان، أم يفتقر الحكم به في الوقت الثاني إلىٰ دلالة كما يفتقر نفيه إلىٰ الدلالة؟. حكي عن المفيد‍ﷺ أنّه يحكم ببقائه ما لم تقم دلالة علىٰ نفيه، وهو المختار.

وقال المرتضىٰﷺ: لا يحكم، ثمّ مثّل بالمتيمّم الواجد للماء في أثناء الصلاة، ثمّ احتجّ للحجيّة بوجوه:

منها: إنّ المقتضي للحكم الأوّل موجود، ثمّ ذكر أدلّة المانعين وأجاب عنها ثمّ قال:

(والأقوىٰ هو القول التاسع، وهو الذي اختاره المحقّقﷺ) في المعارج.

قال الأُستاذ الاعتمادي ما نصّه: وفيه ما مرّ من أنّ المحقّق فصّل بين دلالة الدليل علىٰ الاستمرار إلىٰ حصول الرافع، وبين عدمها، ومحلّ هذا التفصيل هو الشبهات الحكميّة، والمصنّفﷺ فصّل بين الشكّ في الرافع والشكّ في المقتضي، وهو يعمّ موارد الشبهة الحكميّة والموضوعيّة، فما قوّاه المصنّفﷺ من التفصيل غير ما اختاره المحقّقﷺ.

وقال صاحب الأُوثق: إنّ في استفادة القول التاسع ممّا نقله المصنّفﷺ عن المعارج إشكالاً قد اعترف به عند نقل أدلّة الأقوال.

وكيف كان، (فإنّ المحكي عنه في المعارج أنّه قال: إذا ثبت حكمٌ في وقت) كالتيمّم عند تعذّر الماء (ثمّ جاء وقتٌ آخر)، كما إذا وجد الماء في أثناء الصلاة فأُريق بلا مهلة». انتهىٰ.

(ولم يقم دليلٌ علىٰ انتفاء ذلك الحكم، هل يُحكَمُ ببقائه علىٰ ما كان أم يفتقر الحكم به في الوقت الثاني إلىٰ دلالة ...؟، حكي عن المفيدﷺ أنّه يحكم ببقائه مالم تقم دلالة علىٰ نفيه وهو المختار. وقال المرتضىٰﷺ: لا يحكم، ثمّ مثّل بالمتيمّم الواجد للماء في أثناء الصلاة، ثمّ احتجّ للحجيّة بوجوه:

منها: إنّ المقتضي للحكم الأوّل موجود).

أي: احتجّ المحقّقﷺ لإثبات حجيّة الاستصحاب بوجوه:

منها: إنّ المقتضي للحكم الأوّل موجود، وظاهر هذا الوجه هو أنّ نظيره في اعتبار الاستصحاب وفاقاً للمفيدﷺ هو مورد إحراز المقتضي والشكّ في الرافع، إلىٰ أنْ قال:

«والذي نختاره: أنْ ننظر في دليل ذلك الحكم، فإنْ كان يقتضيه مطلقاً، وجب الحكمُ باستمرار الحكم، كعقد النكاح، فإنّه يوجب حلّ الوطء مطلقاً.

فإذا وقع الخلافُ في الألفاظ التي يقع بها الطلاق، فالمستدلّ علىٰ أنّ الطلاق لا يقع بها لو قال: حلّ الوطء ثابت قبل النطق بهذه الألفاظ، فكذا بعده، كان صحيحاً، لأنّ المقتضيَ للتحليل ـ وهو العقد ـ اقتضاه مطلقاً، ولا يُعلَمُ أنّ الألفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء، فيثبت الحكمُ عملاً بالمقتضي، لا يقال: إنّ المقتضيَ هو العقد، ولم يثبت أنّه باقٍ، لأنّا نقول: وقوعُ العقد اقتضىٰ حلّ الوطء لا مقيّداً بوقت، فيلزم دوامُ الحلّ نظراً إلىٰ وقوع المقتضي، لا إلىٰ دوامه. فيجب أنْ يثبت الحلّ حتىٰ يثبت الرافع.

(والذي نختاره: أنْ ننظر في دليل ذلك الحكم، فإنْ كان يقتضيه مطلقاً، وجب الحكمُ باستمرار الحكم ... إلىٰ آخره).

أي: يقتضي الدليل، ويدلّ علىٰ كون المستصحب مقتضياً للدوام والاستمرار لولا الرافع له، كما يظهر من تمثيله بعقد النكاح، حيث قال:

(فإنّه يوجب حلّ الوطء مطلقاً، فإذا وقع الخلاف في الألفاظ التي يقع بها الطلاق)، كأنت خليّة أو أنت بريّة، فللمستدلّ أنْ يستدلّ بالاستصحاب علىٰ بقاء حلّ الوطء، وليس مراده من الاقتضاء اقتضاء الدليل ثبوت الحكم في الزمان الثاني بإطلاقه، حتىٰ يقال: إنّه خارج عن الاستصحاب، كما استظهر من كلامه صاحب المعالمﷺ.

إلىٰ أنْ قال: (لا يقال: إنّ المقتضي هو العقد، ولم يثبت أنّه باقٍ، لأنّا نقول: وقوع العقد اقتضىٰ حلّ الوطء لا مقيّداً بوقت).

أي: وقوع العقد يقتضي حلّية الوطء إلىٰ حصول الرافع، لا إلىٰ وقت معيّن وإنْ لم يحصل الرافع.

(فيلزم دوام الحلّ نظراً إلىٰ وقوع المقتضي، لا إلىٰ دوامه).

أي: دوام الحلّ يلاحظ بالنسبة إلىٰ أصل وقوع المقتضي للاستمرار، لا بالنسبة إلىٰ دوام المقتضي، كي يقال بأنّ دوامه غير محرز، وبعد توقّف الحلّ علىٰ وجود أصل المقتضي لا علىٰ دوامه يكون المقتضي محرزاً وارتفاعه يحتاج إلىٰ الإحراز.

(فيجب أنْ يثبت الحلّ حتىٰ يثبت الرافع).

ثمّ قال: فإنْ كان الخصمُ يعني بالاستصحاب ما أشرنا إليه، فليس هٰذا عملاً بغير دليل، وإنْ كان يعني أمراً آخَرَ وراء هٰذا فنحن مضربون عنه». انتهىٰ.

ويظهر من صاحب المعالم اختياره، حيث جعل هٰذا القول من المحقّق نفياً بحجيّة الاستصحاب، فيظهر أنّ الاستصحابَ المختلفَ فيه غيرُهُ.

أي: يثبت الحلّ بانضمام بناء العقلاء وأخبار الاستصحاب إلىٰ وجود المقتضي، وهو معنىٰ اعتبار الاستصحاب في مورد الشكّ في وجود الرافع.

(**ثمّ قال: فإنْ كان الخصم يعني بالاستصحاب ما أشرنا إليه، فليس هذا عملاً بغير دليل، وإنْ كان يعني أمراً آخر وراء هذا**) كالاستصحاب في موارد الشكّ في المقتضي كما في شرح الاعتمادي، (**فنحن مضربون عنه» انتهىٰ**). كلام المحقّق.

وبالجملة، إنّ العمل بالاستصحاب في مورد الشكّ في الرافع بعد إحراز المقتضي ليس عملاً بغير دليل، بل العمل إنّما هو بوجود المقتضي الذي يدلّ علىٰ الاستمرار، غاية الأمر مع ضمّ بناء العقلاء أو الأخبار إليه، لأنّ المقتضي بمجرّده لا يكفي في العمل علىٰ طبق الحالة السابقة.

(**ويظهر من صاحب المعالم اختياره**).

أي: حجيّة الاستصحاب في الشكّ في الرافع دون الشكّ في المقتضي، حيث قال صاحب المعالم بخروج الاستصحاب في مورد الشكّ في الرافع عن محلّ النزاع لكونه حجّة بلا خلاف، وإنّما النزاع في الاستصحاب في مورد الشكّ في المقتضي (**حيث جعل هذا القول من المحقّق نفياً بحجيّة الاستصحاب**) في مورد الشكّ في المقتضي الذي هو محلّ للخلاف، وبذلك يكون المحقّق من النافين علىٰ ما توهّمه صاحب المعالم.

(**فيظهر أنّ الاستصحاب المختلف فيه غيره**).

أي: يظهر من صاحب المعالم أنّ الاستصحاب الذي وقع الخلاف فيه هو غير الاستصحاب في مورد الشكّ في الرافع.

لنا علىٰ ذلك وجوه:

أدلة القول التاسع

الأوّل: ظاهر كلمات جماعة الاتّفاق عليه.

فمنها: ما عن المبادىء، حيث قال:

«الاستصحابُ حجّة، لإجماع الفقهاء علىٰ أنّه متىٰ حصل حكمٌ ثمّ وقع الشكّ في أنّه طرأ ما يزيله أم لا، وجب الحكمُ ببقائه علىٰ ما كان أوّلاً، ولو لا القول بأنّ الاستصحابَ حجّة لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجّح». انتهىٰ.

ومرادُه ـ وإنْ كان الاستدلالَ به علىٰ حجيّة مطلق الاستصحاب، بناءً علىٰ ما ادّعاه ـ من أنّ الوجه في الإجماع علىٰ الاستصحاب مع الشكّ في طروّ المزيل، هو اعتبارُ الحالة السابقة مطلقاً، لكنّه ممنوعٌ، لعدم الملازمة، كما سيجيء.

(لنا علىٰ ذلك وجوه: الأوّل: ظاهر كلمات جماعة الاتّفاق عليه، فمنها: ما عن المبادىء حيث قال: «الاستصحاب حجّة، لإجماع الفقهاء علىٰ أنّه متىٰ حصل حكم ثمّ وقع الشكّ في أنّه طرأ ما يزيله أم لا، وجب الحكم ببقائه علىٰ ما كان أوّلاً، ولولا القول بأنّ الاستصحاب حجّة لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجّح». انتهىٰ).

وتقريب ما ذكر من الاستدلال علىٰ حجيّة مطلق الاستصحاب، كما هو مراد المستدلّ مبنيّ علىٰ أحد وجهين:

أحدهما: ما هو ظاهره من أنّ معقد الإجماع وإنْ كان هو خصوص الشكّ في الرافع، إلّا أنّ المناط في حجيّة الاستصحاب مع الشكّ في الرافع إجماعاً هو اعتبار الحالة السابقة، وهذا المناط موجود في مورد الشكّ في المقتضي أيضاً، فلازمه ـ حينئذ ـ هو اعتبار الاستصحاب مطلقاً.

وقد أجاب عنه المصنّف ﷺ بقوله: (لكنّه ممنوع، لعدم الملازمة) بين اعتبار الاستصحاب في الشكّ في الرافع والشكّ في المقتضي، وذلك لوجود الفرق بينهما، كما سيجيء.

وثانيهما: أنْ يكون معقد إجماعه ما هو الأعمّ من الشكّ في الرافع، إلّا أنّ المراد

ونظيرُ هٰذا ما عن النهاية، من: «أنّ الفقهاء بأسرهم ـ علىٰ كثرة اختلافهم ـ اتّفقوا علىٰ أنّا متىٰ تيقّنّا حصول شيء وشككنا في حدوث المزيـل له، أخـذنا بـالمتيقّن». وهـو عـينُ الاستصحاب، لأنّهم رجّحوا إبقاء الثابت علىٰ حدوث الحادث.

بالحكم في قوله: (متىٰ حصل حكم) ليس نفس المستصحب، بل هو الأثر المترتّب عليه، وبذلك يصحّ إطلاق الشكّ في طروّ المزيل بالنسبة إلىٰ الأثر ولو كان نفس المستصحب غير محرز الاستعداد، حتىٰ يكون الشكّ فيه من قبيل الشكّ في المقتضي.

وبالجملة، إنّ معقد الإجماع وإنْ كان يشمل مورد الشكّ في المقتضي، إلّا أنّ دعـوىٰ الإجماع مدفوعة بأنّ الإجماع في مثل هذه المسألة التي لها مدارك مختلفة علىٰ فـرض تحقّقه لا يكشف عن رأي المعصوم عليه السلام.

والحاصل أنّ دعوىٰ الإجماع مردودة بأحد وجهين:

أحدهما: عدم تحقّق الإجماع لوجود الخلاف.

وثانيهما: عدم اعتباره لما مرّ من عدم كونه كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام.

فالمتيقّن هو اعتبار الاستصحاب فـي الشكّ فـي الرافـع، وذلك لدلالة الأخـبار عـلىٰ حجّية الاستصحاب في الشكّ في الرافع، كما سيأتي إنْ شاء الله تعالىٰ.

(ونظير هذا ما عن النهاية، من: «أنّ الفقهاء بأسرهم ـ علىٰ كثرة اختلافهم ـ اتّفقوا علىٰ أنّا متىٰ تيقّنّا حصول شيء وشككنا في حدوث المزيل له، أخـذنا بـالمتيقّن». وهـو عـين الاستصحاب، لأنّهم رجّحوا إبقاء الثابت علىٰ حدوث الحادث).

فما في النهاية ـ خصوصاً قوله: (لأنّهم رجّحوا إبقاء الثابت علىٰ حدوث الحادث)، أي: الرافع ـ صريح في حجّيّة الاستصحاب في الشكّ في الرافع.

ثمّ إنّ الفرق بين هذا الإجماع والإجماع المتقدّم، هو أنّ معقد الإجماع المتقدّم مختصّ باستصحاب الحكم، فيحتاج في إلحاق استصحاب الموضوعات به إلىٰ ضـميمة القـول بعدم الفصل.

أمّا معقد هذا الإجماع فيشمل استصحاب الموضوعات، كما لا يخفىٰ.

وجوابه كما عرفت من عدم تحقّق الإجماع أوّلاً، وعدم كشفه عن قول المـعصوم عليه السلام ثانياً.

ومنها: تصريحُ صاحب المعالم والفاضل الجواد بأنّ ما ذكره المحقّق أخيراً في المعارج راجعٌ إلىٰ قول السيّد المرتضىٰ المنكر للاستصحاب، فإنّ هٰذا شهادة منهما علىٰ خروج ما ذكره المحقّق عن مورد النزاع وكونه موضع وفاق. إلّا أنّ في صحّة هٰذه الشهادة نظراً، لأنّ ما مثّل في المعارج من الشكّ في الرافعيّة من مثال النكاح هو بعينه ما أنكره الغزالي. ومثّل له بالخارج من غير السبيلين، فإنّ الطهارة كالنكاح، في أنّ سببها مقتضٍ لتحقّقه دائماً إلىٰ أنْ يثبت الرافعُ.

الثاني: حكم الشارع بالبقاء: إنّا تتبّعنا موارد الشكّ في بقاء الحكم السابق المشكوك من جهة الرافع، فلم نجد من أوّل الفقه إلىٰ آخره مورداً إلّا حَكَمَ الشارعُ فيه بالبقاء، إلّا مع

(ومنها: تصريحُ صاحب المعالم والفاضل الجواد بأنّ ما ذكره المحقّق أخيراً في المعارج) من اختصاص اعتبار الاستصحاب بالشكّ في الرافع (راجع إلىٰ قول السيّد المرتضىٰ المنكر للاستصحاب، فإنّ هذا شهادة منهما علىٰ خروج ما ذكره المحقّق عن مورد النزاع وكونه موضع وفاق).

وظاهر كلامهما بل صريحه وإنْ كان هو الاتّفاق علىٰ حجيّة الاستصحاب في الشكّ في الرافع إلّا أنّه يُردّ:

أوّلاً: بما عن الغزالي من إنكاره لاعتبار الاستصحاب في مورد الشكّ في الرافع، كما هو واضح في المتن.

وثانياً: بما عرفت من عدم كون الإجماع في ما نحن فيه كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام حتىٰ يكون حجّة.

فالمتحصّل من الجميع: إنّ دعوىٰ الاتفاق علىٰ حجيّة الاستصحاب في الشكّ في الرافع فقط غير صحيحة.

الوجه الثاني: هو حكم الشارع بالبقاء في موارد الشكّ في الرافع، كما أشار إليه المصنّف بقوله:

(الثاني: حكم الشارع بالبقاء: إنّا تتبّعنا موارد الشكّ في بقاء الحكم السابق المشكوك من جهة الرافع، فلم نجد من أوّل الفقه إلىٰ آخره مورداً إلّا حكم الشارع فيه بالبقاء).

مثل الحكم بالطهارة عند الشكّ في الحدث وبالعكس، وبطهارة الثوب ونحوه عند

أمارة توجبُ الظنَّ بالخلاف، كالحكم بنجاسة الخارج قبل الاستبراء، فإنّ الحكمَ بها ليس لعدم اعتبار الحالة السابقة ـ وإلّا لوجب الحكمُ بالطهارة، لقاعدة الطهارة ـ بل لغلبة بقاء جزء من البول أو المني في المخرج، فرجّح هٰذا الظاهر علىٰ الأصل، كما في غُسالة الحمّام عند بعض، والبناء علىٰ الصحّة المستند إلىٰ ظهور فعل المسلم.

والإنصاف: إنّ هٰذا الاستقراء يكاد يفيد القطع، وهو أَوْلىٰ من الاستقراء الذي ذكره غيرُ

الشكّ في طروّ النجاسة وبالعكس، وبقاء الزوجيّة عند الشكّ في حصول البينونة والملكيّة عند الشكّ في الانتقال، إلىٰ غير ذلك من الموارد التي حكم الشارع فيه بالبقاء.

(إلّا مع أمارة توجب الظنّ بالخلاف).

إذ الأمارة المعتبرة شرعاً إذا قامت علىٰ خلاف الحالة السابقة كانت حاكمة علىٰ الاستصحاب، سواء كانت معتبرة بالنوع كخبر العادل والبيّنة، أو اعتبرها الشارع في موارد خاصّة في قبال الاستصحاب، كموارد تقديم الظاهر، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي، وذلك **(كالحكم بنجاسة الخارج قبل الاستبراء، فإنّ الحكم بها ليس لعدم اعتبار الحالة السابقة ـ وإلّا لوجب الحكم بالطهارة، لقاعدة)** أُخرىٰ غير الاستصحاب، وهي قاعدة **(الطهارة ـ بل لغلبة بقاء جزء من البول أو المني في المخرج، فرجّح هذا الظاهر علىٰ الأصل)** حتىٰ علىٰ أصالة الطهارة مع كونها معتبرة بلا كلام، إذ لولا الحكم بالنجاسة من باب ترجيح الظاهر علىٰ الأصل وكان من جهة عدم اعتبار الاستصحاب، لكان اللازم هو الحكم بالطهارة لقاعدتها، لا الحكم بالنجاسة.

فمن الحكم بالنجاسة نكشف أنّه كان من باب تقديم الظاهر علىٰ الأصل، لا لعدم اعتبار الاستصحابُ **(كما في غُسالة الحمّام)** حيث إنّها محكومة بالنجاسة شرعاً **(عند بعض)** من باب تقديم الظاهر وغلبة وجود النجاسة في الأبدان علىٰ أصالة الطهارة، **(والبناء علىٰ الصحّة المستند إلىٰ ظهور فعل المسلم)** حيث يكون الظنّ بالصحّة الناشىء عن ظاهر حال المسلم مقدّماً علىٰ قاعدة الاشتغال فيما إذا صلّىٰ علىٰ ميّت، وشككنا في صحّتها المستلزمة لبراءة ذمّتنا، وفسادها المستلزم لاشتغال ذمّتنا.

(والإنصاف: إنّ هذا الاستقراء يكاد يفيد القطع) فيكون حجّة من غير كلام، وليس هذا من الأمارات الظنّيّة التي لم يقم علىٰ اعتبارها دليل بالخصوص حتىٰ يقال بأنّه ليس بحجّة

واحد، كالمحقّق البهبهاني وصاحب الرياض، أنّه المستند في حجيّة شهادة العدلين علىٰ الإطلاق.

الثالث: الأخبار المستفيضة، منها: صحيحة زرارة ـ ولا يضرّها الإضمار ـ:

(وهو أوْلىٰ من الاستقراء الذي ذكره غير واحد ... إلىٰ آخره).

وحاصل الكلام في الأولويّة ـ كما في شرح التنكابني والاعتمادي ـ هو أنّ بعضهم استدلّ علىٰ حجيّة شهادة العدلين في مطلق الموضوع المشتبه، عدا ما خرج بالدليل كالزنا والقتل والارتداد المحتاج إلىٰ شهادة أكثر من اثنين، بأنّا تتبّعنا موارد الشكّ في الموضوع، ووجدنا من أوّل الفقه إلىٰ آخره أنّه كلّما مرّ البحث باشتباه الموضوع حكم الشرع فيه باعتبار شهادة العدلين، ثمّ وجه أوْلويّة الاستقراء في باب الاستصحاب علىٰ الاستقراء في باب الشهادة هو وجود موارد التخلّف في باب الشهادة، كالشهادة علىٰ الزنا وغيره، وعدم وجود مورد التخلف في المقام بزعم المصنّف‌ﷺ، فالاستقراء في المقام أوْلىٰ بإفادة القطع علىٰ حجيّة الاستصحاب من الاستقراء في باب الشهادة علىٰ حجيّة شهادة العدلين في الموضوعات.

وكيف كان، فظاهر المصنّف‌ﷺ هو تماميّة الاستدلال بالاستقراء علىٰ حجيّة الاستصحاب، ولهذا أورد عليه المحقّق الاشتياني‌ﷺ بأمرين:

أمّا الأوّل: فهو أنّ المصنّف‌ﷺ كيف يدّعي عدم وجدان المخالفة مع تتبّع الفقه من أوّله إلىٰ آخره، مع أنّ مورد عدم حكم الشارع علىٰ طبق الحالة السابقة مع كون الشكّ فيه من الشكّ في الرافع كثير، كما في شكوك الصلاة في الركعات وغيرها، حيث إنّه لم يعتبر أصالة عدم الزيادة فيها، وكما في أيّام الاستظهار علىٰ مذهب جماعة، حيث إنّه يعتبر فيها استصحاب الطّهر!

وأمّا الثاني: فهو أنّ الموارد المستقرَأ فيها، إنّما هي الشبهات الموضوعيّة، والمدّعىٰ أعمّ منها ومن الشبهات الحكميّة.

(الثالث: الأخبار المستفيضة) وهي العمدة في المقام (منها: صحيحة زرارة، ولا يضرّها الإضمار) وذلك بأحد وجهين:

الأوّل: إنّ الإضمار من مثل زرارة يكون بمنزلة الإظهار، فلا يوجب القدح في اعتبار

قال: قلتُ له: الرجلُ يَنامُ وَهُوَ علىٰ وضوء، أيوجبُ الخَفقةُ والخفقتانُ عليه الوضوء؟.
قال: (يا زرارة! قد تَنامُ العَينُ ولا يَنامُ القَلبُ والأُذُنُ، فإذا نامَت العينُ والأُذُنُ فَقد وَجَبَ الوُضُوءُ)، قلتُ: فإنْ حُرِّكَ في جنبه شيء وهو لا يَعلمُ؟ قال: (لا، حتىٰ يَستيقِنَ إنّه قد نام، حتىٰ يجيء مِن ذلك أمرٌ بيّنٌ، وإلّا فإنّه علىٰ يقينٍ من وُضُوئِهِ، ولا يَنقُضِ اليَقينَ أبداً بالشكِّ، ولٰكِن يَنقُضُه بِيَقينٍ آخَرَ)[١].

الرواية، إذ مثل زرارة لايسأل عن غير المعصومعليه السلام، لأنّ نقل الرواية عن غير المعصومعليه السلام للغير من دون نصب قرينة علىٰ تعيين المسؤول خيانة لا تصدر عن مثل زرارة، فيكون الإضمار من دون نصب قرينة علىٰ تعيين المسؤول دليلاً علىٰ كون المسؤول هو المعصومعليه السلام.

الثاني: إنّ هذه الرواية ممّا رويت مسندة إلىٰ الإمام الباقرعليه السلام في بعض الكتب، حيث كان صدرها «قلت للباقرعليه السلام»، فالإضمار ـ حينئذ ـ عرضي ناشئٌ من تقطيع الأخبار، لأنّ الفقهاء والرواة ذكروا كلّ فقرة منها في ما يناسبه من الأبواب الفقهيّة، فهذا الإضمار لا يقدح في اعتبارها لكونه ناشئاً عن التقطيع، وإنّما القادح هو الإضمار الذاتي، وهو ما يكون مضمراً في الأصل، وكيف كان، فالرواية ممّا لا إشكال فيها من جهة السند، فلا بدّ من الكلام فيها من حيث دلالتها علىٰ حجيّة الاستصحاب في جميع الأبواب، سنذكر متن الرواية أوّلاً ثمّ تفصيل البحث في دلالتها علىٰ حجيّة الاستصحاب ثانياً.

أمّا الرواية فهذا نصّها: (قال: قلتُ له: الرجل ينام وهو علىٰ وضوء، أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ قال: (يا زرارة! قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، فإذا نامت العين والأُذن فقد وجب الوضوء)، قلتُ: فإنْ حرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم؟ قال: (لا، حتىٰ يستيقن إنّه قد نام، حتىٰ يجيء من ذلك أمرٌ بيّن، وإلّا فإنّه علىٰ يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ، ولكن ينقضه بيقين آخر).

وأمّا تفصيل البحث عنها فيحتاج إلىٰ مبسوط الكلام، فنقول:

إنّ الفقرة الأُولىٰ ـ وهي: قول الراوي قلت له ... إلىٰ قول الإمامعليه السلام يا زرارة قد تنام العين

---

(١) التهذيب ١: ٨/١١، الوسائل ١: ٢٤٥، أبواب نواقض الوضوء، ب ١، ح ١.

وتقريرُ الاستدلال: إنّ جوابَ الشرطِ في قولهﷺ: (وإلّا فإنّه علىٰ يقين)، محذوفٌ قامت العلّة مقامه، لدلالة ما عليه، وجعلهُ نفسَ الجزاء يحتاجُ إلىٰ تكلّف. وإقامة العلّة مقام الجزاء

... إلىٰ آخره ـ لا ربط لها بمحلّ الاستدلال بها علىٰ حجيّة الاستصحاب سواء قلنا بأنّ الشبهة العارضة للراوي التي أوجب السؤال عن بقاء الوضوء مع الخفقة والخفقتين شبهة موضوعيّة، بأنْ كان الراوي لا يعلم دخولهما في مفهوم النوم بعد علمه بكون النوم ناقضاً، كما هو ظاهرها، أو قلنا بأنّها حكميّة بأنْ كان الراوي عالماً بعدم كون الخفقة والخفقتين من أفراد النوم، إلّا أنّه شكّ في كون الخفقة ـ وهي حركة الرأس بسبب النعاس ـ ناقضاً مستقلاً شرعاً.

وكيف كان، فقد أجاب الإمامﷺ بعدم انتقاض الوضوء بالخفقة والخفقتين، ولازم هذا الجواب هو عدم كونهما من أفراد النوم ولا من الناقض المستقلّ.

فهذا الجواب لا يرتبط بالاستصحاب أصلاً، وإنّما مورد الاستدلال هو الفقرة الثانية وهي قول الراوي:

(فإنْ حُرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم؟ ... إلىٰ آخره).

حيث إنّ السؤال عن تحقّق النوم الناقض للوضوء بعد عروض هذه الحالة، فأجاب الإمام بعدم وجوب الوضوء مع الشكّ في تحقّق النوم، حيث قالﷺ:

(لا، حتىٰ يستيقن إنّه قد نام).

أي: لا يجب عليه الوضوء في صورة الشكّ ما لم يحصل له اليقين بالنوم.

والشبهة هنا موضوعيّة، لأنّ الشكّ إنّما هو في تحقّق النوم بعروض الحالة المذكورة، بعد علم الراوي من الكلام السابق بأنّ النوم عبارة عن نوم العين والقلب والأذن، ولا إشكال هنا في دلالة الرواية علىٰ حجيّة الاستصحاب في موردها، وهواستصحاب بقاء الوضوء مع الشكّ في الحدث، إلّا أنّه لا ينفع في المقام، لأنّ المقصود منه هنا هو إثبات حجيّة الاستصحاب في جميع الأبواب الشرعيّة لا في باب الوضوء فقط، ولا بدّ ـ حينئذ ـ أوّلاً: من تقريب الاستدلال، وثانياً: من تعدّي الحكم عن المورد، والحكم بالتعميم.

أمّا تقريب الاستدلال بها علىٰ حجيّة الاستصحاب فهو مبنيّ علىٰ أنْ يكون جواب الشرط في قوله: (وإلّا) محذوفاً، والتقدير: وإلّا، أي: وإنْ لم يستيقن إنّه قد نام، فلا يجب

لا تحصىٰ كثرةً في القرآن وغيره، مثل قوله تعالىٰ: ﴿وإن تجهر بالقول فإنّه يعلمُ السرَّ وأخفىٰ﴾[1]، ﴿وإنْ تكفُروا فإنّ الله غَنِيٌّ عَنكُم﴾[2]، ﴿ومَن كَفَرَ فإنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كريمٌ﴾[3]، ﴿ومن كفر فإنّ الله غَنِيٌّ عَنِ العالَمِينَ﴾[4] ﴿فإنْ يَكفُر بها هٰؤلاء فَقَد وَكّلنا بها قَوماً ليسُوا بها بِكافِرينَ﴾[5] ﴿إنْ يَسرِق فَقد سَرَق أخٌ له مِن قَبلُ﴾[6] ﴿وإن يُكذِّبُوكَ فَقد كُذِّبَت﴾[7] إلىٰ غير

عليه الوضوء (قامت العلّة)، أي: علّة عدم وجوب الوضوء وهو قوله ﷺ: (فإنّه علىٰ يقين من وضوئه) (مقامه، لدلالة ما عليه)، أي: لدلالة قوله: (فإنّه علىٰ يقين من وضوئه) علىٰ الجواب المحذوف، ووجه الدلالة تصديره بالفاء الجزائيّة.

والحاصل أنّ علّة عدم وجوب الوضوء – وهي اليقين بالوضوء ـ قد قامت مقام الجواب وهو المعلول، وقيام علّة جواب الشرط مقامه كثير في الآيات وغيرها (مثل قوله تعالىٰ: ﴿وإنّ تجهر بالقول فإنّه يعلم السر وأخفىٰ﴾) حيث يكون التقدير: إنْ تجهر بالقول فقد تتعب نفسك بما لا حاجة إليه من الجهر بالقول، لأنّ الله يعلم السرّ وأخفىٰ.

﴿وإنْ تكفروا فإنّ الله غنيّ عنكم﴾، أي: وإنْ تكفروا فلن يضرّ الله كفركم، بل يعود ضرره عليكم، لأنّ الله سبحانه غني عنكم، وقد أُقيم السبب مقام المسبّب علىٰ احتمال، وعلىٰ احتمال آخر يكون نفس قوله تعالىٰ: ﴿فإنّ اللّه غَنِيٌّ عَنكم﴾ جزاءً للشرط.

﴿ومن كفر فإنّ ربِّي غنيٌّ كريم﴾ ﴿ومن كَفَرَ فإنّ اللّه غَنِيٌّ عَنِ العالَمِينَ﴾ والجواب في كلا الموردين هو فلن يضرّ الله.

﴿فإنْ يَكفُر بها هٰؤلاء فَقَد وَكّلنا بها قَوماً ليسُوا بها بِكافِرينَ﴾، أي: وإنْ يكفر بالكتاب والحكمة والنبوّة فلا تُلغىٰ أو لا تتعطل، هذا علىٰ احتمال، وعلىٰ احتمال آخر أنّ الجزاء هو

---

(١) طه: ٧.

(٢) الزمر: ٧.

(٣) النمل: ٤٠.

(٤) آل عمران: ٩٧.

(٥) الأنعام: ٨٩.

(٦) يوسف: ٧٧.

(٧) فاطر: ٤.

ذلك.

فمعنىٰ الرواية: إنْ لم يستيقن أنّه قد نام، فلا يجبُ عليه الوضوء، لأنّه علىٰ يقين من وضوء في السابق. وبعد إهمال تقييد اليقين بالوضوء وجعل العلّة نفسَ اليقين يكون

قوله تعالىٰ: فقد وكّلنا... إلىٰ آخره.

﴿إنْ يسرق فقد سرق أخ له﴾، أي: وإنْ يسرق «بن يامين» فلا بُعد فيه فقد سرق أخ له، يعني: يوسف‏عليه السلام كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي، هذا وفي بعض الكتب أنّ الجزاء هو فقد سرق... إلىٰ آخره.

﴿وإنْ يكذبوك فقد كذّبت رُسلٌ﴾، أي: وإنْ يكذبوك فتأسّ بتكذيب الرسل من قبلك، أو فلا تحزن.

وكيف كان، فقد قامت العلّة والسبب مقام المعلول والمسبّب وهو الجزاء للشرط في هذه الموارد، فليكن المقام من هذا القبيل أيضاً.

فتحصّل من الجميع أنّ جواب الشرط محذوف ويكون التقدير، كما عرفت وإنْ لم يستيقن أنّه قد نام فلا يجب عليه الوضوء ولا يصحّ أنْ يجعل قوله‏عليه السلام: (فإنّه علىٰ يقين من وضوئه) جوابا للشرط المذكور، إلّا بارتكاب تكلّف وهو كونه إنشاء في المعنىٰ، بمعنىٰ أنّه يجب عليه المضي علىٰ يقينه من حيث العمل، حتىٰ تكون الجملة إنشائيّة فتصلح للجواب، وإلّا فالجملة في الظاهر خبريّة لا يصحّ أنْ تجعل جواباً لعدم ترتّبها معنىً علىٰ الشرط المذكور، كما لايخفىٰ.

وقد أشار المصنّف‏رحمه الله إليه بقوله:

(وجعله نفس الجزاء يحتاج إلىٰ تكلّف).

ويقي هنا احتمال ثالث في الجزاء وهو قوله: **(ولاينقض اليقين بالشك)** وكان قوله‏عليه السلام: **(فإنّه علىٰ يقين من وضوئه)** توطئة للجواب، إلّا أنّ «الواو» تكون مانعاً عن كونه جواباً، فانحصر الجواب في ما هو المحذوف، وحاصل الاستدلال هو البناء علىٰ الوضوء مع الشكّ في الحدث وهو معنىٰ حجيّة الاستصحاب. هذا تمام الكلام في تقريب الاستدلال.

وأمّا تعدّي الحكم من باب الوضوء إلىٰ سائر الموارد والقول بحجيّة الاستصحاب مطلقاً، فقد أشار المصنّف‏رحمه الله بقوله:

قولهﷺ: (ولا ينقض اليقين) بمنزلة كبرىٰ كلّيّة للصغرىٰ المزبورة.

هٰذا، ولكنّ مبنىٰ الاستدلال علىٰ كون (اللام) في (اليـقين) للجنس، إذ لو كانت للعهد لكانت الكبرىٰ المنضمّة إلىٰ الصغرىٰ: ولا ينقض اليقين بالوضوء بالشكّ فيفيد قاعدةً كلّية في باب الوضوء وأنّه لا ينقض إلّا باليقين بالحدث.

(وبعد إهمال تقييد اليقين بالوضوء وجعل العلّة نفس اليقين يكون قولهﷺ: (ولا ينقض اليقين) بمنزلة كبرىٰ كلّيّة للصغرىٰ المزبورة).

وهي قولهﷺ: (فإنّه علىٰ يـقين مـن وضـوئه) واليـقين فـي الصـغرىٰ وإنْ كـان مـتعلّقاً بالوضوء، إلّا أنّ المراد به هو مطلق اليقين بإلغاء خصوصيّة تـعلّقه بـالوضوء، بـمعنىٰ أنّ إضافة اليقين بالوضوء وتعلّقه به ليس لبيان تقييد اليقين بالوضوء، بل لمجرّد بـيان أحـد المصاديق التي قد يتعلّق بها اليقين، ويكون اختيار هـذا المـصداق بـالذكر لكـونه مـورد السؤال، وعلىٰ هذا يكون المحمول مطلق اليقين وكان من مصاديق ماهو المـوضوع فـي الكبرىٰ، وهو قولهﷺ: (ولا ينقض اليقين أبداً بالشك) إلّا أنّ كلّية الكبرىٰ مبنيّة علىٰ كون (اللام) في (اليقين) للجنس المفيد للعموم إذا وقع بعد النفي، كما في الرواية، ففي الحقيقة يصير معنىٰ الرواية أنّه كان متيقّناً بالوضوء فشكّ فيه، وكلّ يقين لا ينقض بالشكّ.

وبالجملة، إنّ المستفاد من الرواية هي قاعدة كلّية تفيد عدم جواز نقض كلّ يقين بكلّ شكّ، سواء كان في باب الوضوء أو غيره، وهو مـعنىٰ اعـتبار الاسـتصحاب فـي جـميع الأبواب.

فالعمدة ـ حينئذ ـ هو إثبات كون (اللام) للجنس، كما أشار إليه المصنّفﷺ بقوله:

(ولكنّ مبنىٰ الاستدلال علىٰ كون (اللام) في (اليقين) للجنس).

إذ لو كان (اللام) للعهد كان المقصود منه بيان كلّية الكبرىٰ في باب الوضوء، فلا يتمّ الاستدلال بها ـ حينئذ ـ علىٰ إثبات ما هو المطلوب.

فلا بدّ من إثبات كون (اللام) للجنس أو الاستغراق، والأوّل ماذهب إليه جمع من علماء الأُصول، والبيان من أنّ المفرد المحلّىٰ باللام حقيقة في الجنس، ثمّ كونها للجنس يستلزم العموم هنا، وذلك لأنّ عدم جواز نقض جنس اليقين بجنس الشكّ يستلزم عدم جواز نقض فرد من اليقين بفرد من الشكّ، والثاني ما ذهب إليه جمعٌ من المحقّقين كالسيد الرضيﷺ

واللامُ وإنْ كان ظاهراً في الجنس، إلّا أنّ سبقَ يقين الوضوء ربّما يُوهِنُ الظهور المذكور، بحيث لو فرض إرادةُ خصوص يقين الوضوء لم يكن بعيداً عن اللفظ من احتمال أنْ لا يكون قولُه عليه السلام: (فإنّه علىٰ يقين) علّةً قائمةً مقامَ الجزاء، بل يكون الجزاءُ مستفاداً من قوله: (ولا تنقض) وقوله: (فإنّه علىٰ يقين) توطئة له.

والمعنىٰ: إنّه إنْ لم يستيقن النومَ فهو مستيقنٌ لوضوئه السابق، ويثبت علىٰ مقتضىٰ يقينه ولا ينقضه، فيخرج قوله: (لا تنقض) عن كونه بمنزلة الكبرىٰ، فيصير عمومُ اليقين وإرادة الجنس منه أوهَنَ.

لكنّ الإنصاف أنّ الكلام مع ذلك لا يخلو عن ظهور، خصوصاً بضميمة الأخبار الأُخَر الآتية المتضمّنة لعدم نقض اليقين بالشكّ.

وربّما يورد علىٰ إرادة العموم من (اليقين) أنّ النفي الوارد علىٰ العـموم لا يـدلّ عـلىٰ السلب الكلّي.

وابن الحاجب علىٰ ما حكي عنهما من أنّ الاسم المحلّىٰ باللام لاستغراق الجنس، فحينئذ كلمة (اللام) في (اليقين) و(الشكّ) تفيد العموم في كلّ يقين وشكّ، فلايجوز نقض كلّ فرد من أفراد اليقين بكلّ فرد من أفراد الشكّ، وهو المطلوب.

إلّا أنْ يقال بأنّ (اللام) وإنْ كان ظاهراً في الجنس أو الاستغراق، إلّا أنّ سبق اليـقين المتعلّق بالوضوء يوجب وهن الظهور المذكور، إذ ليس من البعيد ـ حينئذ ـ أنْ يكون المراد باليقين في الكبرىٰ هو اليقين المتعلّق بالوضوء، فتختصّ ـ حينئذ ـ بباب الوضوء.

أو يقال بأنّ الجزاء ليس محذوفاً، بل جزاء الشرط مستفاد مـن قـوله عليه السلام: (ولاتـنقض اليقين أبداً بالشك) وقوله عليه السلام: (فإنّه علىٰ يقين من وضوئه) توطئة للـجواب، فـيكون مـفاد الرواية ـ حينئذ ـ وإنْ لم يستيقن النوم فحيث إنّه علىٰ يقين من وضوئه فلا ينقضه بالشك فيه، فيصير ـ حينئذ ـ عموم اليقين وإرادة الجنس منه أوهن، كما أشـار إليـه المـصنّف قدس سره بقوله:

(واللام وإنْ كان ظاهراً في الجنس ... إلىٰ آخره).

(لكنّ الإنصاف أنّ الكلام مع ذلك لايخلو عن ظهور) في عموم اليقين وإرادة الجنس منه. (وربّما يورد علىٰ إرادة العموم من (اليقين) أنّ النفي الوارد علىٰ العموم لايـدلّ عـلىٰ

وفيه: إنّ العمومَ مستفادٌ من الجنس في حيّز النفي. فالعمومُ بملاحظة النفي ـ كما في «لا رَجُلَ في الدار» ـ لا في حيّزه، كما في: «لم آخُذ كُلَّ الدّراهم».

ولو كان (اللامُ) لاستغراق الأفراد، كان الظاهرُ ـ بقرينةِ المقامِ والتعليلِ وقولِهِ (أبداً) ـ

السلب الكلّي).

أي: عموم السلب، بل يدلّ علىٰ سلب العموم، لأنّ السلب دائماً يتوجّه إلىٰ ماهو قيد في الكلام، فإذا كان القيد ممّا يفيد العموم ينفىٰ بما يدلّ علىٰ النفي، فيفيد النفي سلباً جزئيّاً، كما يتّضح ذلك بقولك: لم آخذ كلّ الدراهم، حيث يكون معناه: أخذت بعضها دون بعض، فيكون معنىٰ قولهعليه السلام: (ولا ينقض اليقين أبداً بالشّك) علىٰ فرض العموم لاينقض كلّ يقين، بل ينقض بعضه دون بعضٍ، فلا يستفاد من الرواية ـ حينئذٍ ـ ما هو المطلوب من الكبرىٰ الكلّية.

(وفيه: إنّ العموم مستفاد من الجنس في حيّز النفي ... إلىٰ آخره).

وجواب الإيراد المذكور يتّضح بعد ذكر مقدّمة وهي:

هناك فرق بين العموم الثابت قبل دخول النفي أو النهي، كقولك: أخذت كلّ الدراهم، وبين العموم الثابت من جهة دخول النفي، كقولك: لا رجل في الدار، حيث إنّ النفي في المثال الأوّل، كقولك: ما أخذت كلّ الدارهم، يدلّ علىٰ سلب العموم فيفيد سلباً جزئيّاً كما عرفت، وفي المثال يدلّ علىٰ عموم السلب فيفيد سلباً كليّاً.

ومن هذه المقدّمة يتّضح لك أنّ النفي في المقام يدلّ علىٰ عموم السلب، لكونه من القسم الثاني الذي جاء العموم من جانب النفي، لأنّ نفي الجنس يستلزم الاستغراق للأفراد، فيقتضي نفي جميع الأفراد.

قوله: (ولو كان (اللام) لاستغراق الأفراد ... إلىٰ آخره).

دفعٌ لما قد يتوهّم من أنّ العموم في المقام من القسم الأوّل وهو العموم الثابت قبل دخول النفي، وذلك فيما إذا كان (اللام) في (اليقين) لاستغراق الأفراد، فيدلّ النفي ـ حينئذ ـ علىٰ سلب العموم لا علىٰ عموم السلب، ويفيد سلباً جزئيّاً، كما هو المذكور في تقريب الإيراد.

وحاصل الدفع: إنّ المقام قرينة علىٰ أنّ المراد هو عموم النفي لا نفي العموم، وهي كون

هو إرادة عموم النفي، لا نفي العموم.

وقد أُورد علىٰ الاستدلال بالصحيحة بما لا يخفىٰ جوابُه علىٰ الفطن، والمهمّ في هٰذا الاستدلال إثبات إرادة الجنس من اليقين.

ومنها: صحيحةٌ أُخرىٰ لزرارةَ مُضمَرَةٌ أيضاً: قال: قلتُ له: أصابَ ثوبي دمُ رُعاف أو غيره أو شيٌّ مِن المَني، فَعَلَّمتُ أثَرَهُ إلىٰ أنْ أُصيبَ له الماء، فَحَضَرتِ الصلاةُ وَ نَسِيتُ أنَّ بِثوبي شيئاً وَصَلّيتُ، ثُمّ إنّي ذَكَرتُ بَعدَ ذلك؟

قال‌عليه‌السلام: (تُعِيدُ الصلاةَ وَتَغسِلُهُ). قُلتُ: فإنْ لم أكُن رأيتُ مَوضِعَهُ وعَلِمتُ أنّـه أصابَهُ

المقام مقام ضرب القاعدة، كما أشار إليه المصنّف‌قدس‌سره بقوله:

(بقرينة المقام والتعليل وقوله (أبداً) هو إرادة عموم النفي).

لأنّ مقتضىٰ التعليل والتأكيد بقوله: (أبدا) هو إعطاء القاعدة الكلّية وإرادة السلب الكلّي لا السلب الجزئي، إذ التعليل يقتضي التعدّي والتعميم، فالمقام، أي: كون الإمام‌عليه‌السلام في مقام بيان حرمة نقض اليقين بالشكّ يقتضي العموم.

(وقد أُورد علىٰ الاستدلال بالصحيحة بما لا يخفىٰ جوابه علىٰ الفطن).

ككونها مضمرة وخبراً واحداً، فلايجوز الاستدلال بها علىٰ إثبات ماهو من المسائل الأُصوليّة، أو إنّها لو دلّت علىٰ اعتبار الاستصحاب لمنعت من اعتبار نفسها، لأنّ صدورها عن المعصوم‌عليه‌السلام مشكوك، ومقتضىٰ الاستصحاب هو عدم الصدور، وما يستلزم من وجوده عدمه فهو محال.

أو أنّ مضمون الرواية هو اجتماع اليقين والشكّ في زمان واحد وهو محال، أو أنّ (اللام) في (اليقين) للعهد فلا تدلّ الرواية علىٰ حجيّة الاستصحاب في جميع الأبواب، وغيرها من الإيرادات الواهية التي تندفع بالتأمّل. هذا تمام الكلام في الصحيحة الأُولىٰ.

(ومنها: صحيحة أُخرىٰ لزرارة مضمرة أيضاً).

وهذه الصحيحة وإنْ كانت مشتملة علىٰ مسائل متعدّدة، إلّا أنّ ما يمكن الاستدلال به منها هي المسألة الثالثة والأخيرة، فلا بدّ أوّلاً من ذكرها تماماً فنقول:

(قال: قلتُ له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المنيّ، فعلَّمتُ أثره إلىٰ أنْ أُصيب له الماء، فحضرت الصلاة ونسيت أنّ بثوبي شيئاً وصليت، ثمّ إنّي ذكرت بعد ذلك؟

فَطَلَبتُهُ ولم أقدِر عَلَيهِ فَلمّا صَلّيت وَجَدتُهُ؟ قال عليه السلام: (تَغسِلُهُ وَتُعِيدُ).

قلتُ: فَإنْ ظَنَنتُ أنّه أصابَهُ ولم أتَيَقّن ذلك فنظرتُ ولم أرَ شَيئاً فَصَلّيتُ فيهِ فَرَأيتُ ما فيهِ؟ قال: (تَغسِلُهُ ولا تُعيدُ الصلاة). قلتُ: لِمَ ذلِك؟

قال: (لأنّك كنتَ علىٰ يقين مِن طَهارَتِك فَشَكَكتَ، وَلَيسَ يَنبغي لَكَ أن تَنقُضَ اليَقينَ بِالشكّ أبَداً).

قُلتُ: فإنّي قد عَلِمتُ أنّه قَد أصابَهُ وَ لَم أدر أينَ هُوَ فَأغسِلهُ؟ قال: (تَغسِلُ مِن ثَوبِكَ الناحِيَة التي تَرىٰ أنّه قَدَ أصابَها حتىٰ تَكُونَ علىٰ يَقينٍ مِن طَهارتك)، قُلتُ: فَهلُ عليَّ إنْ شَكَكتُ أنّه أصابَهُ شيءٌ أنْ أنظرَ فيه؟

قال: (لا، ولكِنَّك إنّما تُريدُ أنْ تذهَب بِالشكِّ الذي وَقَعَ مِن نَفسِك)، قُلتُ: إن رأيتُهُ في ثوبي وأنا في الصلاة؟

قال: (تَنقُضُ الصلاةَ وَتعيد إذا شَككتَ في مَوضِعٍ مِنهُ ثُمَّ رأيتهُ، وإنْ لم تَشُكَّ ثُمَّ رأيتَهُ رطباً، قَطَعتَ الصلاة وغَسَلتهُ ثُمَّ بَنيتَ علىٰ الصلاة، لأنّكَ لا تَدري لعلّهُ شيءٌ أُوقعَ عَلَيكَ، فليس ينبغي

قال عليه السلام: (تعيد الصلاة وتغسله). قلتُ: فإنْ لم أكن رأيت موضعه وعلمتُ أنّه أصابه فطلبته ولم أقدر عليه فلمّا صليت وجدته؟ قال عليه السلام: (تغسله وتعيد).

قلتُ: فإنْ ظننت أنّه أصابه ولم أتيقّن ذلك فنظرت ولم أرَ شيئاً فصلّيت فيه فرأيت مافيه؟ قال عليه السلام: (تغسله ولاتعيد الصلاة). قلتُ: لِمَ ذلك؟

قال عليه السلام: (لأنّك كنت علىٰ يقين من طهارتك فشككت، وليس ينبغي لك أنْ تنقض اليقين بالشك أبداً).

قلتُ: فإنّي قد علمت أنّه قد أصابه ولم أدرِ أينَ هو فاغسله؟

قال: (تغسل من ثوبك الناحية التي ترىٰ أنّه قد أصابها حتىٰ تكون علىٰ يقين من طهارتك).

قلتُ: فهل عليَّ إنْ شككت أنّه أصابه شيء أنْ أنظر فيه؟

قال: (لا، ولكنّك إنّما تريد أنْ تذهب بالشكّ الذي وقع من نفسك)، قلتُ: إنْ رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة؟

قال: (تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثمّ رأيته، وإنْ لم تشكّ ثم رأيته رطباً، قطعت الصلاة وغسلته ثمّ بنيت علىٰ الصلاة، لأنّك لاتدري لعلّه شيء أُوقع عليك، فليس ينبغي

لك أن تنقُضَ اليقينَ بالشكِّ)[1] الحديث.

والتقريب كما تقدّم في الصحيحة الأُولىٰ، وإرادة الجنس من اليقين لعلّه أظهر هنا.

لك أنْ تنقض اليقين بالشكّ) الحديث).

وأمّا فقه الحديث اللازم بيانه في هذه الرواية وبيان توضيح الأسئلة المذكورة فيها مع أجوبتها فنكتفي في ذلك بما في تقريرات سيّدنا السيد الخوئي دام ظلّه العالي، فنقول:

(إنّ السؤال الأوّل: وهو قوله: قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف... إلىٰ آخره، أي: الدم الخارج من الأنف، ويكون السؤال المذكور سؤالاً عن حكم الإتيان بالصلاة مع النجاسة نسياناً مع العلم بالنجاسة أوّلاً، فأجاب الإمام عليه السلام بوجوب إعادة الصلاة ووجوب الغسل، وهذا الحكم قد ورد في عدّة من الروايات ولا إشكال فيه.

ثمّ السؤال الثاني: هو السؤال عن العلم الإجمالي بنجاسة الثوب والصلاة معها، فأجاب عليه السلام بوجوب الإعادة وعدم الفرق بين العلم الإجمالي بالنجاسة والعلم التفصيلي بها.

ثمّ السؤال الثالث: هو السؤال عن الظنّ بالنجاسة والصلاة معها، فأجاب عليه السلام بوجوب الغسل وعدم وجوب الإعادة، أمّا وجوب الغسل فلأجل ما رأىٰ فيه بعد الصلاة من النجاسة، وأمّا عدم وجوب الإعادة فلأجل استصحاب الطهارة وكفاية إحراز الطهارة الظاهريّة في عدم وجوب الإعادة، وهذا مبني علىٰ أنْ يكون المراد من الشكّ عدم اليقين الشامل للظنّ المفروض في السؤال.

ثمّ السؤال الرابع: هو السؤال عن كيفيّة التطهير مع العلم الإجمالي بالنجاسة، فأجاب عليه السلام بوجوب تطهير الناحية التي علم إجمالاً بنجاستها حتىٰ يحصل له اليقين بالطهارة.

ثمّ السؤال الخامس: هو السؤال عن وجوب الفحص وعدمه مع الشكّ في الإصابة، فأجاب عليه السلام بعدم وجوبه، بل بعدم وجوب النظر. وملخّص الجواب أنّه ليس عليك تكليف بالفحص والنظر، إلّا أنْ تريد إذهاب الشكّ عن نفسك فلك النظر، إلّا أنّه لا يجب عليك

---

(١) التهذيب ١: ١٣٣٥/٤٢١. الاستبصار ١: ٦٤١/١٨٣. علل الشرائع ٢: ١/٥٩. الوسائل ٣: ٤٨٢، أبواب النجاسات، ب ٤٤، ح ١.

....

السؤال.

ثمّ السؤال السادس: هو السؤال عن رؤية النجاسة وهو في الصلاة، فأجاب عليه السلام بأنّ هذه الرؤية إنْ كانت بعد العلم الإجمالي بالنجاسة ـ قبل الدخول في الصلاة والشكّ في موضعها، وجبت الإعادة، وإنْ كانت الرؤية غير مسبوقة بالعلم الإجمالي فرأى النجاسة وهو في الصلاة ولم يدر أكانت النجاسة قبل الصلاة أم حدثت في الأثناء، فلاتجب عليه الإعادة، بل يغسلها ويبني على الصلاة إذا لم يلزم ما يوجب البطلان كالاستدبار مثلاً، وعلّل الحكم بعدم وجوب الإعادة باحتمال حدوث النجاسة في الأثناء، فلا ينبغي نقض اليقين بالشكّ.

ثمّ لرؤية النجاسة في أثناء الصلاة صورتان:

الصورة الأُولى: هي رؤية النجاسة في الأثناء مع العلم بكونها قبل الصلاة.

والصورة الثانية: هي الصورة الأُولى مع الشكّ في كونها قبل الصلاة واحتمال عروضها في الأثناء.

وأمّا الصورة الثانية فهي التي ذكرت في الرواية وحكم الإمام عليه السلام بعدم وجوب الإعادة فيها.

وأمّا الصورة الأُولى فهي غير مذكورة في صريح الرواية، لأنّ المذكور فيها حكم العلم الإجمالي بالنجاسة قبل الصلاة مع الشكّ في موضعها، وحكم رؤية النجاسة في الأثناء مع الشكّ في كونها قبل الصلاة، وأمّا رؤية النجاسة في الأثناء مع العلم بكونها قبل الصلاة فغير مذكورة فيها من حيث المنطوق، ولذا اختلفت كلماتهم في حكمها من حيث وجوب الإعادة وعدم وجوبها، أمّا عدم وجوب الإعادة فبالأوْلويّة، وهي أنّ الحكم بعدم وجوب الإعادة فيما لو علم بالنجاسة بعد إتمام الصلاة، يدلّ على عدم وجوب الإعادة فيما لو رآها في الأثناء بطريق أوْلى، لأنّه لو لم تجب الإعادة مع وقوع جميع أجزاء الصلاة مع النجاسة، فعدم وجوب الإعادة مع وقوع بعضها مع النجاسة أولى.

وأمّا وجوب الإعادة فلما ذكره السيّد الأُستاذ دام ظلّه حيث قال بعد ردّ الأوْلويّة المذكورة: بل التحقيق أنّ الصورة المذكورة وإنْ كانت غير مذكورة في صريح الروايّة، إلّا

أنّها تدلّ علىٰ حكمها وهو وجوب الإعادة دلالة قويّة، لأنّ الإمامعليه السلام علّل عدم وجوب الإعادة في الصورة الثانية، وهي صورة رؤية النجاسة في الأثناء مع الشكّ في كونها قبل الصلاة، باحتمال عروض النجاسة في الأثناء، وقالعليه السلام: (لعلّه شيء أُوقع عليك) فيدلّ علىٰ وجوب الإعادة مع العلم بكونها قبل الصلاة، وكذا قولهعليه السلام بعد التعليل المذكور: (فليس ينبغي لك أنْ تنقض اليقين بالشكّ) فإنّ ظاهره أنّ عدم وجوب الإعادة إنّما هو للشكّ في كونها قبل الصلاة، فيدلّ علىٰ وجوب الإعادة مع العلم بكونها قبل الصلاة». انتهىٰ كلام السيّد دام ظلّه بتلخيص وتصرّف. هذا تمام الكلام في شرح الرواية.

وأمّا تقريب الاستدلال بها علىٰ حجيّة الاستصحاب فهو ماجاء في قولهعليه السلام: (وليس ينبغي لك أنْ تنقض اليقين بالشك) الذي ذكر في موردين من الصحيحة:

الأوّل: بعد الجواب عن السؤال الثالث.

والثاني: بعد الجواب عن السؤال الأخير، وكذلك قولهعليه السلام: (فلا ينبغي لك أنْ تنقض اليقين بالشكّ) يدلّ علىٰ حجيّة الاستصحاب، بل هو أوضح دلالة من الصحيحة الأُولىٰ لاشتماله علىٰ كلمة (لا ينبغي) والتصريح بالتعليل في قولهعليه السلام: (لأنّك كنت علىٰ يقين من طهارتك) كما في تقريرات السيّد الأُستاذ دام ظلّه.

وبذلك تكون كلمة (لا ينبغي) مع التعليل المذكور أظهر في الدلالة علىٰ كبرىٰ كلّية ارتكازيّة بعد كون (اللام) في (اليقين) بمعنىٰ الجنس، وهي عدم جواز نقض مطلق اليقين بالشكّ.

قال المصنّفرحمه الله: (**إرادة الجنس من اليقين أظهر هنا**) من إرادة الجنس منه في الصحيحة الأُولىٰ، ووجه أظهريّة كون (اللام) بمعنىٰ الجنس في الفقرة الثانية من هذه الصحيحة، فهو لأجل عدم تقدّم لفظ اليقين عليها حتىٰ تكون (اللام) للعهد الذكري.

وأمّا وجه أظهريّة كون (اللام) بمعنىٰ الجنس في الفقرة الأُولىٰ، فهو لأجل التعليل المذكور فيها وقولهعليه السلام: (أبداً) حيث إنّ كلّ واحد منهما يكون بمنزلة قرينة علىٰ إرادة عموم النفي من قولهعليه السلام: (وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً).

ومن المعلوم أنّ عموم النفي لا يحصل إلّا بكون (اللام) للجنس كما عرفت سابقاً، وكيف

....

كان، فلا إشكال في إمكان استفادة قاعدة كلّية من هذه الصحيحة وهي: عدم جواز نقض اليقين بالشكّ.

وإنّما الإشكال أوّلاً: من جهة أنّ تلك القاعدة هل هي الاستصحاب أو قاعدة اليقين؟.

وثانياً: في كيفيّة تطبيق كلّ واحدة من الفقرتين على الاستصحاب، على تقدير كون تلك القاعدة هي الاستصحاب لاقاعدة اليقين، كما هو الحقّ، وذلك لأنّ الظاهر منها هو الاستصحاب فلا بدّ من بيان كيفيّة تطبيق كلّ واحدة من الفقرتين على الاستصحاب.

أمّا تقريب دلالة الفقرة الأُولى على حجيّة الاستصحاب، فهو أنّ المفروض في السؤال هو الظنّ بالإصابة وعدم اليقين بها، فيكون المراد من قوله عليه السلام: (**وليس ينبغي لك أنْ تنقض اليقين بالشكّ**) هو عدم جواز نقض اليقين السابق بهذا الظنّ، لأنّ المراد بالشك هو خلاف اليقين فيصدق على الظنّ أيضاً، فالمستفاد من هذه الفقرة هو اعتبار الاستصحاب.

نعم، يمكن الإيراد على الاستدلال بهذه الفقرة على حجيّة الاستصحاب، وذلك لإمكان أنْ يقال بأنّ وجوب الإعادة بعد انكشاف وقوع الصلاة في النجاسة ليس من نقض اليقين بالشكّ، بل من نقض اليقين باليقين، كما يدلّ عليه قوله: (**فصلّيت فيه فرأيت ما فيه**)، ومن المعلوم أنّه بعد أنْ رأى النجاسة فيه وتيقّن بها لا يكون المورد من نقض اليقين بالشكّ، بل يكون من موارد نقض اليقين باليقين، وحينئذ تدلّ هذه الفقرة على حجيّة الاستصحاب، ولكن يمكن الإجابة عن هذا الإيراد، وحاصل الجواب هو أنْ تقول:

إنّ الإيراد المذكور مبنيّ على أنْ يكون المراد بالنجاسة التي رآها بعد الصلاة هي النجاسة المظنونة، ولكن ليس الأمر كذلك، لإمكان أنْ يكون المراد بالنجاسة المذكورة هي النجاسة الحادثة لا المظنونة، إذ لو كان المراد بها هي النجاسة المظنونة لقال زرارة: «فرأيتها فيه» حتى يكون الضمير راجعاً إلى تلك النجاسة المظنونة، فبناءً على هذا لايبقى إشكال في دلالة الرواية بهذه الفقرة على حجيّة الاستصحاب. هذا ملخّص مايمكن أنْ يقال في تقريب دلالة الفقرة الأُولى على حجيّة الاستصحاب، ومن يريد التفصيل فعليه بالكتب المبسوطة.

وأمّا فقه الحديث، فبيانه: أنّ موردَ الاستدلال يحتملُ وجهين:

أحدُهما: أنْ يكون موردُ السؤال فيه أنْ يرىٰ بعد الصلاة نجاسة يعلمُ أنّها هي التي خفيت عليه قبل الصلاة، وحينئذٍ فالمرادُ اليقينُ بالطهارة قبل ظنّ الإصابة، والشكّ حين إرادة الدخول في الصلاة، لكن عدم نقض ذلك اليقين بذلك الشكّ إنّما يصلحُ علّةً لمشروعيّة الدخول في العبادة المشروطة بالطهارة مع الشكّ فيها، وأنّ الامتناعَ عن الدخول فيها نقضٌ لآثار تلك الطهارة المتيقّنة، لا لعدم وجوب الإعادة علىٰ مَنْ تيقّن أنّه صلّىٰ في النجاسة ـ كما جزم به السيّد الشارح للوافية ـ إذ الإعادةُ ليست نقضاً لأثر الطهارة المتيقّنة بالشكّ، بل هو نقضٌ باليقين بناءً علىٰ أنّ من آثار حصول اليقين بنجاسة الثوب حين الصلاة ولو بعدها وجوبَ إعادتها.

وأمّا تقريب دلالة الفقرة الثانية علىٰ حجيّة الاستصحابُ فهو أوضح من تقريب دلالة الفقرة الأُولىٰ بعد قولهعليه السلام: (لعلّه شيء أُوقع عليك) حيث إنّ الإمامعليه السلام علّل الحكم بعدم وجوب الإعادة بإبداء هذا الاحتمال، أي: احتمال حدوث النجاسة بعد الصلاة، ثمّ لتقوية هذا الاحتمال قيّد الحكم بعدم الإعادة بكون النجاسة التي رآها رطبة، وكان الحاصل هو استصحاب الطهارة المقتضي لعدم الإعادة المستفاد من قوله: (فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ). هذا تمام الكلام في تقريب الاستدلال بالصحيحة الثانية علىٰ حجيّة الاستصحاب.

ويبقىٰ الكلام في ما يرد علىٰ الاستدلال المذكور من وجوه:

منها: ما أشار إليه المصنّفرحمه الله بقوله:

(لكن عدم نقض ذلك اليقين بذلك الشكّ إنّما يصلحُ علّةً لمشروعيّة الدخول في العبادة المشروطة بالطهارة مع الشكّ فيها، وأنّ الامتناعَ عن الدخول فيها نقض لآثار تلك الطهارة المتيقّنة، لا لعدم وجوب الإعادة علىٰ مَنْ تيقّن أنّه صلّىٰ في النجاسة، كما جزم به السيّد الشارح للوافية).

وحاصل الإيراد، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي والتنكابني، هو أنّ المطلوب هنا أثران:

أحدهما: ـ وهو المطلوب حين الشروع ـ جواز الدخول في العبادة.

وربّما يتخيّل حسنُ التعليل لعدم الإعادة بملاحظة اقتضاء امتثال الأمر الظاهري للإجزاء، فتكون الصحيحةُ من حيث تعليلها دليلاً علىٰ تلك القاعدة وكاشفةً عنها.

وثانيهما: ـ وهوالمطلوب بعد الإتمام – عدم وجوب الإعادة.

وما يترتّب علىٰ الاستصحاب هو الأثر الأوّل، أي: جواز الدخول في العبادة المشروطة بالطهارة، لأنّ الاستصحاب يجري قبل الشروع في العبادة فيصلح علّة لمشروعيّة الدخول في العبادة، بمعنىٰ أنّ الشاكّ لايجوز له الدخول في الصلاة إلّا مع الحكم الظاهري بامتناع تأتّي قصد القربة مع عدم التمسّك بالحكم الظاهري، ولا يصلح الاستصحاب علّة لعدم وجوب الإعادة فلا يترتّب عليه الأثر الثاني، وذلك لأنّ وجوب الإعادة ليس مستلزماً لنقض اليقين بالشكّ، بل هو نقض اليقين باليقين، لأنّ المفروض هو حصول اليقين بوقوع الصلاة في النجاسة بعد الصلاة، ومن آثار اليقين بنجاسة الثوب حين الصلاة وجوب إعادتها، وقد تقدّم الجواب عن هذا الإيراد، فراجع.

وقد أشار المصنّف ﷺ إلىٰ مايمكن أنْ يكون الجواب عنه بقوله:

(وربّما يتخيّل حسن التعليل لعدم الإعادة بملاحظة اقتضاء امتثال الأمر الظاهري للإجزاء).

وحاصل الجواب، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي وغيره، هو أنّ الاستصحاب يقتضي جواز الدخول المعبّر عنه بالأمر الظاهري، وهذا الأمر الظاهري يقتضي الإجزاء المستلزم لعدم وجوب الإعادة، فالإعادة ـ حينئذ ـ تكون نقضاً للأمر الظاهري، ونقض الأمر الظاهري نقض لليقين بالشكّ، فالإعادة نقض لليقين بالشكّ الذي نهىٰ الشارع عنه، فتعليل عدم الإعادة بالاستصحاب حسن.

(فتكون الصحيحةُ من حيث تعليلها دليلاً علىٰ تلك القاعدة).

أي: قاعدة الاستصحاب، غاية الأمر من طريق اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء، فالصحيحة إذن تدلّ علىٰ أمرين:

أحدهما: اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء.

وثانيهما: اعتبار الاستصحاب. إلّا أنّ دلالتها علىٰ الأوّل تكون بالتضمّن وعلىٰ الثاني بالمطابقة.

وفيه: إنّ ظاهر قوله: (فليس ينبغي) يعني: ليس ينبغي لك الإعادةُ لكونه نقضاً.

كما أنّ قولهعليه السلام في الصحيحة: (لا يُنقَضُ اليَقينُ بالشكّ أبداً)[1] عدمُ إيجاب إعادة الوضوء، فافهم، فإنّه لا يخلو عن دقّة.

ودعوىٰ: «إنّ من آثار الطهارة السابقة إجزاء الصلاة معها وعدمَ وجوب الإعادة لها، فوجوبُ الإعادة نقضٌ لآثار الطهارة السابقة».

(وفيه: إنّ ظاهر قوله: (فليس ينبغي) يعني: ليس ينبغي لك الإعادة لكونه نقضاً).

أي: ظاهر الرواية هو أنّ الإعادة بنفسها نقض لليقين بالشكّ لا أنّها نقض للأمر الظاهري، وهو نقض لليقين بالشكّ، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(كما أنّ) معنىٰ (قولهعليه السلام في الصحيحة) الأُولىٰ ((لايُنقَضُ اليقينُ بالشكّ أبداً) عدم إيجاب إعادة الوضوء).

حيث يكون ظاهره كون إعادة الوضوء نقضاً لليقين بالشكّ من دون واسطة أصلاً، إذ ليس هناك أمر ظاهري حتىٰ يكون هو الواسطة، ففي المقام كذلك حيث إنّ الظاهر هو كون إعادة الصلاة نقضاً لليقين بالشكّ بلا واسطة مع أنّ الأمر ليس كذلك، بل إعادة الصلاة نقض لليقين باليقين لا بالشك.

(فافهم، فإنّه لا يخلو عن دقّة).

أي: عدم صحّة تعليل عدم الإعادة بعدم النقض لا يخلو عن دقّة، وقد تقدّم وجه عدم صحّة التعليل المذكور، ولعلّه إشارة إلىٰ ما تقدّم من الجواب عن الإيراد، فراجع.

(ودعوىٰ: «إنّ من آثار الطهارة السابقة إجزاء الصلاة معها وعدمَ وجوب الإعادة لها، فوجوبُ الإعادة نقضٌ لآثار الطهارة السابقة»).

وحاصل الدعوىٰ المذكورة أنّ طهارة الثوب ممّا يترتّب عليه جواز الدخول في الصلاة وعدم إعادتها إذا كانت متيقّنة، وأمّا إذا شكّ فيها فكذلك يترتّب عليها جواز الدخول وعدم الإعادة، وذلك لتنزيل الشارع الطهارة المشكوكة منزلة المتيقنة في ترتيب الآثار، فيصحّ ـ حينئذ ـ تعليل عدم الإعادة كجواز الدخول بعدم النقض.

---

(١) التهذيب ١: ١١/٨. الوسائل ١: ٢٤٥، أبواب نواقض الوضوء، ب ١، ح ١.

مدفوعةٌ: بأنّ الصحّةَ الواقعيّةَ وعدمَ الإعادة للصلاة مع الطهارة المتحقّقة سابقاً من الآثار العقليّة الغير المجعولة للطهارة المتحقّقة لعدم معقوليّة عدم الإجزاء فيها، مع أنّه يوجبُ الفرقَ بين وقوع تمام الصلاة مع النجاسة فلا يعيد، وبين وقوع بعضها معها فيعيد، كما هو ظاهر قولهﷺ بعد ذلك: (وتعيد إذا شككت في موضع منه ثمّ رأيته).

(مدفوعةٌ بأنّ الصحّةَ الواقعيّةَ وعدم الإعادة للصلاة مع الطهارة المتحقّقة سابقاً من الآثار العقليّة الغير المجعولة للطهارة المتحقّقة).

وحاصل دفع الدعوىٰ المذكورة، هو أنّ وجوب الإعادة وعدمه والإجزاء وعدمه من الآثار العقليّة للطهارة الواقعيّة لا من الآثار الشرعيّة، فلا يترتّب -حينئذٍ- عدم وجوب الإعادة علىٰ الاستصحاب لكونه من الآثار العقليّة، ولايترتّب علىٰ الاستصحاب إلّا الآثار الشرعيّة بلا واسطة.

نعم، جواز الدخول في الصلاة أثر شرعي للطهارة فيترتّب علىٰ استصحابها، هذا **(مع أنّه يوجبُ الفرقَ)**، أي: عدم وجوب الإعادة يوجب الفرق **(بين وقوع تمام الصلاة مع النجاسة فلا يعيد، وبين وقوع بعضها معها فيعيد، كما هو ظاهر قولهﷺ بعد ذلك: (وتعيد إذا شككت في موضع منه ثمّ رأيته))**.

وحاصل الفرق: إنّ الإمامﷺ قد حكم بوجوب الإعادة علىٰ من دخل في الصلاة شاكّاً ورأىٰ النجاسة في الأثناء، ثمّ حكم بعدم وجوب الإعادة علىٰ من دخل فيها شاكّاً ورأىٰ النجاسة بعد إتمام الصلاة كما هو ظاهر قولهﷺ: (وإنْ لم تشكّ ثمّ رأيته رطباً ... إلىٰ آخره) مع أنّ هذا الفرق غير صحيح، إذ لا يعقل صحّة ما وقع تمامه مع النجاسة من الصلاة وبطلان ما وقع بعضه معها منها، إلّا أنْ يحمل قولهﷺ: (وتعيد إذا شككت في موضع منه ثمّ رأيته) علىٰ صورة العلم إجمالاً بالإصابة والشكّ في موضعها ولم يغسلها نسياناً فرآها في الأثناء، كما استظهر ذلك شارح الوافية.

لكنّ هذا الحمل مخالف لظاهر الكلام، لأنّ ظاهر الشكّ في قوله: (إذا شككت في موضع منه) هو الشكّ البدوي، فتكون الشبهة بدويّة لا المقرونة بالعلم الإجمالي كما هو ظاهر قوله بعد ذلك: (وإنْ لم تشكّ ثمّ رأيته) حيث يكون ظهور الشكّ فيه في الشبهة البدويّة واضحاً، لعدم تقييد الشكّ بموضع منه ليتوهّم كونه قرينة علىٰ إرادة الشبهة

إلّا أنْ تحمل هذه الفِقرة ـ كما استظهره شارحُ الوافية ـ علىٰ ما لو علم الإصابة وشكّ في موضعها ولم يغسلها نسياناً، وهو مخالفٌ لظاهرِ الكلام وظاهرِ قوله بعد ذلك: «وإنْ لم تشكّ ثمّ رأيته ... إلىٰ آخره).

والثاني: أنْ يكون موردُ السؤال رؤيةَ النجاسة بعد الصلاة مع احتمال وقوعها بعدها، فالمرادُ: أنّه ليس ينبغي أنْ تنقض يقينَ الطهارة بمجرّد احتمال وجود النجاسة حال الصلاة، وهذا الوجهُ سالمٌ ممّا يرد علىٰ الأوّل، إلّا أنّه خلافُ ظاهر السؤال.

المقرونة بالعلم الإجمالي.

والحاصل أنّ حمل الشبهة علىٰ الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي وإنْ كان موجباً لبطلان الصلاة ووجوب إعادتها، إلّا أنّه مخالف للظاهر. هذا تمام الكلام في الوجه الأوّل الذي يمكن الاستدلال به علىٰ حجيّة الاستصحاب.

وقد أشار المصنّف ﷺ إلىٰ الوجه الثاني بقوله:

(والثاني: أنْ يكون موردُ السؤال رؤيةَ النجاسة بعد الصلاة مع احتمال وقوعها بعدها، فالمرادُ: أنّه ليس ينبغي أنْ تنقض يقين الطهارة بمجرّد احتمال وجود النجاسة حال الصلاة، وهذا الوجهُ سالمٌ ممّا يرد علىٰ الأوّل).

إذ بناءً علىٰ هذا يستمر الاستصحاب إلىٰ ما بعد التمام، فيترتّب عليه قبل الشروع جواز الدخول وبعد الإتمام عدم الإعادة، (إلّا أنّه) مشكل من وجهين:

أحدهما: إنّ عدم وجوب الإعادة في فرض عدم كشف الخلاف إنّما هو لموافقة الأمر الظاهري لا الاستصحاب، وذلك لأنّ الأثر العقلي لا يترتّب علىٰ الاستصحاب الموضوعي لأنّه أصل مثبت، إلّا أنْ يقال بأنّ الطهارة من الأحكام الجعليّة لا من الموضوعات، كما هو مذهب جمع من العلماء في جميع الأحكام الوضعيّة، فيترتّب علىٰ استصحابها جميع الآثار.

وثانيهما: إنّه (خلافُ ظاهر السؤال) لأنّ ظاهره أنّه رأىٰ بعد الصلاة نجاسة علم بأنّها هي التي شكّ فيها قبل الصلاة، وحينئذ لا بدّ من ارتكاب خلاف الظاهر؛ إمّا بحمل كلام الإمام ﷺ علىٰ أنّ الإعادة نقض لجواز الدخول ونقضه نقض لليقين وأنّه متضمّن لمسألة الإجزاء.

نعم، موردُ قولهﷺ أخيراً: (فليس ينبغي لك ... إلىٰ آخره) هـو الشكّ في وقـوعه أوّلَ الصلاة أو حينَ الرؤية، ويكون المرادُ من قطع الصلاة الاشتغالَ عنها بغسل الثوب مع عدم تخلّل المنافي لا إبطالَها، ثمّ البناء عليها الذي هو خلاف الإجماع، لكن تفريع عدم نقض اليقين علىٰ احتمال تأخّر الوقوع يأبىٰ عن حمل (اللام) علىٰ الجنس، فافهم.

وإمّا بحمل كلام السائل علىٰ أنّه تردّد بين كون النجس من الأوّل أو وقوعه بعد الإتمام، فقد يرجّح الثاني، لأنّ ارتكاب خلاف الظاهر في كلام السائل أوْلىٰ من ارتكابه في كلام الإمامﷺ، خاصّة، وأنّ ارتكاب مخالفة الظاهر في كلام السائل كان من جهة واحدة، بينما في كلامهﷺ من جهتين: الأُولىٰ: اعتبار الواسطة، والثانية: تضمّن مسألة الإجزاء، وقد يرجّح الأوّل؛ لأنّ تعليل عدم الإعادة بعدم النقض لا يصحّ حتىٰ علىٰ الاحتمال الثاني، لعدم ترتّب الأثر العقلي علىٰ الاستصحاب، فيحمل علىٰ الاحتمال الأوّل، ويلتزم بالواسطة ومسألة الإجزاء ليكون عدم الإعادة لأجل الإجزاء دون الاستصحاب.

وفيه: إنّه يمكن الحمل علىٰ الاحتمال الثاني أيضاً، وكون تعليل عدم الإعادة بعدم النقض من حيث الإجزاء لا الاستصحاب، وعلىٰ تقدير عدم ترجيح أحد الاحتمالين في نظر الفقيه تُحمل الرواية علىٰ الإجمال من جهة الفقه.

(نعم، موردُ قولهﷺ أخيراً: (فليس ينبغي لك ... إلىٰ آخره) هو الشكّ في وقوعه أوّلَ الصلاة أو حينَ الرؤية) في الأثناء، فيصحّ تعليل عدم الإعادة بعدم النقض، وإنْ جاء الإشكال من جهة أنّ عدم الإعادة لموافقة الأمر لا الاستصحاب.

(ويكون المرادُ من قطع الصلاة الاشتغالَ عنها بغسل الثوب مع عدم تخلّل المنافي لا إبطالَها) بارتكاب المنافي **(ثمّ البناء عليها)**، أي: علىٰ الصلاة بإتيان البقية **(الذي هو خلاف الإجماع، لكن)** لا يستفاد من هذه الفقرة حجيّة الاستصحاب، لأنّ **(تفريع عدم نقض اليقين علىٰ احتمال تأخّر الوقوع)** حيث قالﷺ: (لعلّه شيء أُقع عليك فليس ينبغي ... إلىٰ آخره) فأتىٰ بحرف الفاء **(يأبىٰ عن حمل (اللام) علىٰ الجنس)**، فإنّ (اللام) في المتفرّع يكون للإشارة إلىٰ المتفرّع عليه، يعني: فليس ينبغي نقض اليقين بطهارتك بالشكّ.

(فافهم) لعلّه إشارة إلىٰ أنّ حمل قولهﷺ: (فليس ينبغي لك أنْ تنقض اليقين بالشكّ) علىٰ بيان قاعدة كلّية في جميع الموارد أوْلىٰ من الحمل علىٰ قاعدة كلّية في باب الطهارة

ومنها: صحيحة ثالثة لزرارة: (وإذا لَم يَدرِ في ثَلاثٍ هُوَ أو في أربَعٍ وقد أحرزَ الثلاثَ، قامَ فأضافَ إليها أُخرىٰ، ولا شيء عليه، ولا ينقُضُ اليَقينَ بالشكِّ، ولا يُدخِلُ الشكَّ في اليقينِ، ولا يخلطُ أحدهُما بالآخَر، ولكنّه ينقُضُ الشكّ باليقينِ ويُتمُّ علىٰ اليقينِ فَيَبني عليه، ولا يَعتَدُّ بالشكِّ في حالٍ منَ الحالاتِ)[1].

وقد تمسّك بها في الوافية وقرّره الشارحُ وتبعه جماعةٌ ممّن تأخّر عنه.

فقط، وذلك لكون الإمامعليه السلام في مقام الاستدلال وبيان القاعدة الكلّية مع كون هذه الجملة واردة في كثير من الروايات لبيان حجيّة الاستصحاب.

(ومنها: صحيحة ثالثة لزرارة) وهذه الصحيحة ـ أيضاً ـ مضمرة في بعض النسخ وتقريب الاستدلال بها علىٰ حجيّة الاستصحاب ثمّ بيان ما يرد عليها يتوقّف علىٰ ما ذكرها بكاملها أيضاً فنقول:

روىٰ زرارة عن أحدهماعليهما السلام قال: قلتُ له: مَنْ لم يدرِ في أربعٍ هو أم في إثنين وقد أحرز الإثنين، قال: (يركع ركعتين وأربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهّد ولا شيء عليه)، (وإذا لَم يَدرِ في ثَلاثٍ هُوَ أو في أربَعٍ وقد أحرزَ الثلاثَ، قامَ فأضافَ إليها أُخرىٰ، ولا شيء عليه، ولا ينقُضُ اليَقينَ بالشكِّ، ولا يُدخِلُ الشكَّ في اليقينِ، ولا يخلطُ أحدهُما بالآخَر، ولكنّه ينقُضُ الشكّ باليقينِ ويُتمُّ علىٰ اليقينِ فَيَبني عليه، ولا يَعتَدُّ بالشكِّ في حالٍ منَ الحالاتِ).

ومحلّ الاستدلال هو قولهعليه السلام: (ولا تنقض اليقين بالشكّ).

وأمّا تقريب الاستدلال، فهو مبني علىٰ أُمور:

الأوّل: أنْ يكون المراد باليقين في قولهعليه السلام: (ولا ينقض اليقين ... إلىٰ آخره) هو اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة قبل دخوله في الركعة المشكوك كونها ثالثة أو رابعة.

والثاني: أنْ يكون قولهعليه السلام: (ولا ينقض اليقين بالشكّ) بمنزلة الكبرىٰ الكلّية وكانت صغراها مطويّة في الكلام، فكأنّه قال: إنّه كان علىٰ يقين بعدم إتيان الركعة الرابعة ولا ينقض اليقين بالشكّ.

---

(١) الكافي ٣: ٣/٣٥٢. التهذيب ٢: ٧٤٠/١٨٦. الاستبصار ١: ١٤١٦/٣٧٣. الوسائل ٨: ٢١٧، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ١٠، ح ٣.

وفيه تأمّلٌ: لأنّه إنْ كان المرادُ بقوله عليه السلام: (قام فأضاف إليها أخرىٰ) القيامَ للركعة الرابعة من دون تسليم في الركعة المردّدة بين الثالثة والرابعة، حتىٰ يكون حاصلُ الجواب هو البناءُ علىٰ الأقلّ، فهو مخالفٌ للمذهب وموافقٌ لقول العامّة، ومخالفٌ لظاهر الفقرة الأُولىٰ من قوله: (يركع ركعتين بفاتحة الكتاب) فإنّ ظاهرَه ـ بقرينة تعيين الفاتحة ـ

والثالث: أنْ يكون المراد بالركعة المضافة إلىٰ الركعات السابقة هي الركعة الموصولة، لا الركعة المفصولة عنها، إذ علىٰ الثاني لا تنطبق الرواية علىٰ الاستصحاب، وذلك لأنّ المراد من قوله عليه السلام: (ولا ينقض اليقين بالشكّ) ـ حينئذٍ ـ هو قاعدة البناء علىٰ اليقين بفراغ الذمّة، أي: يجب علىٰ المكلّف إذا قام بعمل أنْ يحصل علىٰ اليقين بالفراغ، واليقين بفراغ الذمّة في الشكّ في عدد الركعات البناء علىٰ الأكثر ثمّ الإتيان بركعة الاحتياط منفصلة.

وبالجملة، إنّ الاستدلال بهذه الصحيحة علىٰ حجيّة الاستصحاب إنّما يتمّ إذا كان المراد من اليقين هو اليقين بعدم إتيان الركعة الرابعة لا اليقين بتحصيل فراغ الذمّة، كما هو المستفاد من أخبار أُخر، كقوله عليه السلام: (ألا أُعلّمك شيئاً إذا فعلته، ثمّ ذكرت أنّك نقصت أو أتممت لم يكن عليك شيء)[1]. هذا تمام الكلام في تقريب الاستدلال بالصحيحة الثالثة علىٰ حجيّة الاستصحاب، وسيأتي تقريب الاستدلال بها بوجهين آخرين أيضاً، إلّا أنّ هذه الوجوه والاحتمالات ضعيفة، ويظهر ضعفها ممّا يرد علىٰ الاستدلال بها علىٰ حجيّة الاستصحاب، فلا بدّ من بيان الإيراد أوّلاً، وهو ما أشار إليه المصنّف رحمه الله بقوله: (**وفيه تأمّل**).

وحاصل الإيراد، هو أنّ المراد من الركعة في قوله عليه السلام: (قام فأضاف إليها أُخرىٰ) إمّا الركعة الموصولة بالركعات السابقة، وإمّا المفصولة عنها بتكبير وتسليم.

فعلىٰ الأوّل وإنْ كان ينطبق علىٰ الاستصحاب، إذ حاصل جواب الإمام عليه السلام ـ حينئذ ـ هو البناء علىٰ الأقلّ والإتيان بالركعة الأُخرىٰ متّصلة، كما هو مقتضىٰ استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة، إلّا أنّه مخالف للمذهب وموافق للعامّة، وذلك لأنّ ما استقرّ عليه مذهب الإماميّة هو البناء علىٰ الأكثر والإتيان بالركعة الأُخرىٰ منفصلة، هذا أوّلاً.

---

(١) التهذيب ٢: ٣٤٩ / ١٤٤٨. الوسائل ٨: ٢١٣، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٨، ح ٣.

إرادةُ ركعتين منفصلتين، أعني: صلاة الاحتياط، فتعيّن أنْ يكون المرادُ به القيامَ بعد التسليم في الركعة المردّدة إلىٰ ركعة مستقلّة، كما هو مذهب الإماميّة.

فالمرادُ باليقين ـ كما في اليقين الوارد في الموثّقة الآتية، علىٰ ما صرّح به السيّد المرتضىٰ واستفيد من قوله ﷺ في أخبار الاحتياط: (إنْ كنتَ قَد نَقصتَ فكذا، وإنْ كنتَ قد أتـمَمت فكذا)[1] ـ هو اليقينُ بالبراءة، فيكون المرادُ وجوبَ الاحتياط وتحصيلَ اليـقين بـالبراءة، بالبناء علىٰ الأكثر وفعلِ صلاة مستقلّة قابلة لتدارك ما يحتمل نقصه.

وثانياً: إنّه مخالف لما في صدر الحديث وهو قوله ﷺ في مَنْ لم يدرِ في أربع هو أم في اثنتين: (يركع ركعتين وأربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب، ويتشهد ولا شيء عليه) فإنّ ظاهره ـ بقرينة تعيين فاتحة الكتاب وعدم التخيير بينها وبين التسبيحات ـ هو إرادة البناء علىٰ الأكثر والتسليم عليه ثمّ إتيان (ركعتين منفصلتين، أعني: صلاة الاحتياط).

والحاصل، تقريب الاستدلال بهذه الصحيحة علىٰ حجيّة الاستصحاب مبني علىٰ أنْ يكون المراد من الركعة الأُخرىٰ هي الركعة المتّصلة، وأنْ يكون المراد باليقين في قوله ﷺ: (لا ينقض اليقين بالشكّ) هو اليقين بعدم إتيان الأكثر، إلّا أنّه مردود من وجوه:

منها: لزوم حملها علىٰ التقيّة مع كونها علىٰ خلاف الأصل.

ومنها: لزوم المخالفة للفقرة الأولىٰ.

ومنها: لزوم المخالفة لسائر الأخبار الواردة في باب الشكّ في عدد الركعات.

ومنها: لزوم حمل المورد علىٰ التقيّة وحمل القاعدة علىٰ بيان الواقع، كما سيأتي في كلام المصنّف ﷺ.

ومنها: لزوم المخالفة لفهم الأصحاب كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي وبحر الفوائد بتصرّف منّا.

(فتعيّن أنْ يكون المرادُ به القيامَ بعد التسليم في الركعة المردّدة إلىٰ ركعة مستقلّة، كما هو مذهب الإماميّة).

أي: فلا بدّ ـ حينئذ ـ من أنْ يكون المراد بقوله ﷺ: (قام فأضاف إليها أُخرىٰ) هو القيام

---

(١) التهذيب ٢: ١٤٤٨/٣٤٩. الوسائل ٨: ٢١٣، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٨، ح ٣.

وقد أُريد من اليقين والاحتياط في غير واحد من الأخبار هذا النحوُ من العمل، منها قولهعليه السلام في الموثّقة الآتية: (إذا شككتَ فَابنِ علىٰ اليقينِ)[1].

فهذه الأخبار الآمِرة بالبناء علىٰ اليقين وعدم نقضه، يراد منها البناءُ علىٰ ما هو المتيقّنُ من العدد، والتسليمُ عليه مع جبره بصلاة الاحتياط.

ولهذا ذكر في غير واحد من الأخبار ما يدلّ علىٰ أنّ العملَ مُحرزٌ للواقع مثل قولهعليه السلام:

إلىٰ ركعة مستقلّة منفصلة بعد التسليم في الركعة المردّدة، كما هو مذهب الإماميّة.

وعليه فلا تنطبق الرواية علىٰ الاستصحاب إذن، إذ المراد باليقين في قولهعليه السلام: (لا ينقض اليقين بالشكّ) ليس هو اليقين السابق بعدم إتيان الأكثر، بل المراد به هو اليقين بالبراءة الحاصل بالبناء علىٰ الأكثر ثمّ الإتيان بصلاة الاحتياط، كما المستفاد من عدّة روايات مذكورة في المتن.

فالرواية ـ حينئذ ـ لا ترتبط بالاستصحاب أصلاً، وهذا الاحتمال فيها أقوىٰ من الاحتمالات التي يمكن الاستدلال بها علىٰ حجيّة الاستصحاب.

وبالجملة، إنّ مقتضىٰ الاستصحاب هو الإتيان بالركعة الأُخرىٰ متّصلة، وفي الرواية قرينتان علىٰ كون المراد من الركعة الأُخرىٰ هي الركعة المنفصلة:

إحداهما: ما تقدّم من تعيين فاتحة الكتاب.

والأُخرىٰ: هي قولهعليه السلام: (ولا يدخل الشكّ في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر) فإنّ ظاهره ـ بعد حمل الشكّ علىٰ المشكوك واليقين علىٰ المتيقّن ـ هو عدم خلط المشكوك بالمتيقّن بإتيانه متّصلاً معه، بل يؤتىٰ بالمشكوك منفصلاً عن المتيقّن.

فالمستفاد من هذه الرواية هي قاعدة البناء علىٰ اليقين بالبراءة، وذلك بأنْ يبني المكلّف علىٰ الأكثر ثمّ يأتي بركعة أُخرىٰ منفصلة، فإنّه ـ حينئذ ـ يتيقّن ببراءة ذمّته، إذ علىٰ تقدير الإتيان بالثلاث تكون هذه الركعة متمّمة لها، ولا تقدح زيادة التكبير والتشهّد والتسليم، وعلىٰ تقدير الإتيان بالأربع تكون هذه الركعة نافلة، بخلاف ما إذا بنىٰ علىٰ الأقلّ وأضاف ركعة متّصلة، فإنّه يحتمل ـ حينئذ ـ الإتيان بخمس ركعات، أو بنىٰ علىٰ

---

(١) الفقيه ١: ١٠٢٥/٢٣١. الوسائل ٨: ٢١٢، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٨، ح ٢.

وقد تصدّىٰ جماعةٌ ـ تبعاً للسيّد المرتضىٰ ـ لبيان أنّ هذا العمل هو الأخذُ باليقين والاحتياط دون ما يقوله العامّةُ من البناء علىٰ الأقلّ ومبالغةُ الإمامعليه السلام في هذه الصحيحة بتكرار عدم الاعتناء بالشكّ، وتسمية ذلك في غيرها بالبناء علىٰ اليقين والاحتياط تُشعِرُ بكونه في مقابل العامّة الزاعمين بكون مقتضىٰ البناء علىٰ اليقين هو البناء علىٰ الأقلّ وضمّ الركعة المشكوكة.

ثمّ لو سلّم ظهورُ الصحيحة في البناء علىٰ الأقلّ المطابق للاستصحاب، كان هناك صوارف عن هذا الظاهر، مثل تعيّن حملها ـ حينئذٍ ـ علىٰ التقيّة، وهو مخالف للأصل.

الأكثر ولم يأتِ بركعة منفصلة، لاحتمال النقصان فلا يحصل علىٰ يقين بالبراءة.

(ألا أُعَلِّمُكَ شيئاً إذا فَعَلتَهُ ثُمَّ ذكَرتَ أنّكَ نقصت أو أتمَمتَ لَم يَكُن عليكَ شيءٌ).

فالإمامعليه السلام قد بيّن لزرارة طريق الاحتياط وتحصيل اليقين بالبراءة، كما صرّح به في رواية أُخرىٰ وهي قولهعليه السلام: (ألا أُعَلِّمُكَ شيئاً إذا فَعَلتَهُ ثُمَّ ذكَرتَ أنّكَ نقصت أو أتمَمتَ لَم يَكُن عليكَ شيءٌ) فتكون الصحيحة بناءً علىٰ هذا الاحتمال إذن أجنبيّة عن الاستصحاب.

(ومبالغةُ الإمامعليه السلام في هذه الصحيحة بتكرار عدم الاعتناء بالشكّ) سبع مرات، ومبالغتهعليه السلام بـ(تسمية ذلك) العمل (في غيرها) ممّا ورد في الشكّ في عدد الركعات (بالبناء علىٰ اليقين والاحتياط تُشعِرُ بكونه في مقابل العامّة الزاعمين بكون مقتضىٰ البناء علىٰ اليقين هو البناء علىٰ الأقلّ وضمّ الركعة المشكوكة) وهذا الزعم منهم فاسد، لما عرفت من أنّ مقتضىٰ البناء علىٰ اليقين بالبراءة هو البناء علىٰ الأكثر ثمّ الإتيان بصلاة الاحتياط منفصلة.

(ثمّ لو سلّم ظهورُ الصحيحة في البناء علىٰ الأقلّ المطابق للاستصحاب، كان هناك صوارف عن هذا الظاهر).

*وحاصل كلام المصنّف*رحمه الله، هو أنّ الصحيحة ظاهرة في قاعدة البناء علىٰ اليقين بالبراءة. فلا ظهور لها في الاستصحاب ـ حينئذٍ ـ أصلاً، وحتىٰ علىٰ فرض ظهورها الناشىء عن ذكرها في أخبار الاستصحاب، لكنّ هناك صوارف قد تقدّم ذكرها في الشرح تصرفها عنه:

منها: ما أشار إليه المصنّفرحمه الله بقوله:

(مثل تعيّن حملها ـ حينئذٍ ـ علىٰ التقيّة، وهو مخالف للأصل).

ثمّ ارتكابُ الحمل علىٰ التقيّة في مورد الرواية، وحمل القاعدة المستشهد بها لهذا الحكم المخالف للواقع علىٰ بيان الواقع، لتكون التقيّة في إجراء القاعدة في المورد ـ لا في نفسها ـ مخالفةٌ أُخرىٰ للظاهر وإنْ كان ممكناً في نفسه، مع أنّ هذا المعنىٰ مخالفٌ لظاهر صدر الرواية الآبي عن الحمل علىٰ التقيّة، مع أنّ العلماء لم يفهموا منها إلّا البناء علىٰ الأكثر، إلىٰ غير ذلك

لأنّ مقتضىٰ الأصل في جهة الصدور هو الصدور لبيان الحكم الواقعي لا التقية.

(ثمّ ارتكابُ الحمل علىٰ التقيّة في مورد الرواية، وحمل القاعدة المستشهد بها لهذا الحكم المخالف للواقع علىٰ بيان الواقع، لتكون التقيّة في إجراء القاعدة في المورد ـ لا في نفسها ـ مخالفةٌ أُخرىٰ للظاهر).

والغرض من هذا الكلام هو أنّ قولهعليه السلام: (ولا ينقض اليقين بالشكّ) جاء لبيان الواقع وهو قاعدة الاستصحاب وعدم جواز نقض اليقين بالشكّ من دون تقيّة فيه أصلاً، وإنّما التقيّة في تطبيقها علىٰ المورد بناءً علىٰ أنّ المورد يكون من موارد البناء علىٰ الأقلّ، والإتيان بالركعة المشكوكة موصولة عند العامّة، كما وقع نظيره في قولهعليه السلام للخليفة العباسي: (ذلك إلىٰ إمام المسلمين إنْ صام صمنا معه وإنْ أفطر أفطرنا معه)[1]، فإنّ أصل الكبرىٰ، أي: الحكم بكون اليوم الفلاني عيداً من وظائف إمام المسلمين والأمر بيده، ولا شكّ في هذا الحكم وليس فيه تقيّة، بل هو حكم واقعي، والتقيّة في تطبيق عنوان إمام المسلمين علىٰ ذلك الرجل خوفاً منه، ففي المقام ـ أيضاً ـ يكون الأمر كذلك، وذلك بأنْ يكون قولهعليه السلام: (لا ينقض اليقين بالشكّ) لبيان قاعدة الاستصحاب ولا تقيّة فيه، بل التقيّة في تطبيقها علىٰ المورد ليكون موافقاً لمذهب العامّة القائلين بالبناء علىٰ الأقلّ، ثمّ الإتيان بالركعة المشكوكة متّصلة ببقيّة الركعات عملاً بالاستصحاب.

ثمّ إنّ حاصل ردّ المصنّفرحمه الله لهذا الحمل هو قوله: إنّ هذا الحمل وإنْ كان ممكناً في نفسه إلّا أنّه مخالفٌ للظاهر، والأصل من جهة أُخرىٰ، وذلك لأنّ الأصل في التطبيق هو التطبيق الحقيقي لا التطبيق تقيّة.

ومنها: ما أشار إليه بقوله: (مع أنّ هذا المعنىٰ)، أي: البناء علىٰ الأقلّ (مخالفٌ لظاهر صدر

---

(١) الكافي ٤: ٨٣/٧. الوسائل ١٠: ١٣٢، أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك، ب ٥٧، ح ٥، باختلافٍ فيهما.

ممّا يُوهِنُ إرادةَ البناء علىٰ الأقلّ.

وأمّا احتمال: «كون المراد من عدم نقض اليقين بالشكّ عدم جواز البناء علىٰ وقوع المشكوك بمجرّد الشكّ، كما هو مقتضىٰ الاستصحاب، فيكون مفادُه عدم جواز الاقتصار علىٰ الركعة المردّدة بين الثالثة والرابعة.

وقوله: (لا يُدخِلُ الشكّ في اليقين)، يرادُ به أنّ الركعة المشكوك فيها ـ المبني علىٰ عدم

الرواية الآبي عن الحمل علىٰ التقيّة) بقرينة تعيين فاتحة الكتاب علىٰ ما عرفت.

ومنها: ما أشار إليه﵀ بقوله:

(مع أنّ العلماء لم يفهموا منها إلّا البناء علىٰ الأكثر، إلىٰ غير ذلك).

كمخالفتها لسائر الأخبار الواردة في شكوك الصلاة الآمرة بالبناء علىٰ الأكثر.

(ممّا يُوهِنُ إرادةَ البناء علىٰ الأقلّ).

فالحاصل من الجميع، هو أنّه لو سلّم ظهور الصحيحة في البناء علىٰ الأقلّ المطابق للاستصحاب لكان هناك ما ذكره من الصوارف عن الظهور المذكور. هذا تمام الكلام في الاحتمال الثاني، وهو أنْ يكون المراد باليقين في قوله﵇: (لا ينقض اليقين بالشكّ) هو اليقين بالبراءة الحاصل بالبناء علىٰ الأكثر ثمّ الإتيان بصلاة الاحتياط كما مرّ.

وأمّا الاحتمال الثالث الذي يدلّ علىٰ الاستصحاب، فهو ما أشار إليه المصنّف﵀ بقوله:

(وأمّا احتمال: كون المراد من عدم نقض اليقين بالشكّ عدم جواز البناء علىٰ وقوع المشكوك بمجرّد الشكّ، كما هو مقتضىٰ الاستصحاب ... إلىٰ آخره).

والمحتَمِل لهذا الاحتمال هو صاحب الفصول﵀ كما في بحر الفوائد والتنكابني.

وحاصل هذا الاحتمال دفعاً لإشكال التنافي بين دلالة الصحيحة علىٰ اعتبار الاستصحاب، وبين ما استقرّ عليه المذهب من وجوب البناء علىٰ الأكثر عند الشكّ في عدد الركعات هو الحكم بعدم التنافي بين دلالتها علىٰ اعتبار الاستصحاب وبين وجوب البناء علىٰ الأكثر، كما استقرّ عليه مذهب الإماميّة وبذلك يمكن الجمع بينهما.

بل إنّ في الرواية ما يدلّ علىٰ الجمع المذكور، وذلك لأنّ المستفاد من الرواية صدراً هو اعتبار الاستصحاب، وذيلاً هو البناء علىٰ الأكثر والإتيان بالركعة المشكوكة منفصلة.

وبيان ذلك: إنّ صدر الرواية وهو قوله﵇: (لا ينقض اليقين بالشكّ) يدلّ علىٰ اعتبار

وقوعها ـ لا يضمّها إلىٰ اليقين ـ أعني: القدر المتيّقن من الصلاة ـ بل يأتي بها مستقلّة علىٰ ما هو مذهب الخاصّة».

ففيه من المخالفة لظاهر الفِقرات الستّ أو السبع ما لا يخفىٰ علىٰ المتأمّل.

الاستصحاب، كما تقدّم ذلك في الاحتمال الأوّل، ومقتضىٰ الاستصحاب ليس إلّا لزوم الإتيان بالركعة المشكوكة، وأمّا كيفيّة إتيانها موصولة أو مفصولة فلا دخل لها بالاستصحاب، فلا بدّ من بيان آخر للاستدلال عليها.

نعم، لو لم يكن هناك بيان لكيفيّة إتيانها كان مقتضىٰ إطلاق الأمر بإتيانها هو الإتيان بها موصولة، إلّا أنّ البيان لكيفيّة الإتيان موجود في ذيل الرواية وهو قوله عليه السلام: (ولا يدخل الشكّ في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر) لأنّ المراد من عدم إدخال الشكّ في اليقين وعدم خلط أحدهما بالآخر هو عدم وصل الركعة المشكوكة بالركعات المتيقّنة، فإنّ إدخال المشكوك في المتيقّن، وخلط أحدهما بالآخر إنّما يكون بوصل المشكوك في المتيقّن وعدم الفصل بينهما، وبذلك يكون قد بيّن الإمام عليه السلام كيفيّة الإتيان بالركعة المشكوكة ـ أيضاً ـ وهي الإتيان بها مفصولة، كما هو مذهب الخاصّة، ومع هذا البيان يقيّد ما تقدّم من إطلاق الأمر بالإتيان المقتضي للإتيان بها موصولة، فيكون مقتضىٰ التقييد هو الإتيان بفعل المشكوكة مفصولة عن سائر الركعات.

وبالجملة، إنّ الرواية تدلّ علىٰ أمرين:

أحدهما: هو اعتبار الاستصحاب.

وثانيهما: هو الإتيان بالركعة المشكوكة مفصولة.

هذا تمام الكلام في الاحتمال الثالث، وقد أشار المصنّف قدس سره إلىٰ ما فيه بقوله:

(ففيه من المخالفة لظاهر الفِقرات الستّ أو السبع ما لا يخفىٰ علىٰ المتأمّل).

والترديد في الفقرات المذكورة في الرواية بين كونها ستّاً أو سبعاً ناشىء من أن يكون قوله عليه السلام (فيبني عليه) متفرّعاً علىٰ ما قبله من دون أنْ يحتسب فقرة علىٰ حدة، أو أنْ لا يكون كذلك.

فعلىٰ الأوّل تكون الفقرات ستّاً، وعلىٰ الثاني سبعاً، ويحتمل ـ أيضاً ـ أنْ يكون المراد إنّه بدون قوله عليه السلام: (ولا ينقض اليقين بالشكّ) ـ كما هو ظاهر كلام المحتمل ـ تكون الفقرات

فإنّ مقتضىٰ التدبّر في الخبر أحدُ معنيين؛ إمّا الحملُ علىٰ التقيّة، وقد عرفت مخالفته للأُصول والظواهر، وإمّا حملُه علىٰ وجوب تحصيل اليقين بعدد الركعات علىٰ الوجه الأحوط.

وهذا الوجهُ وإنْ كان بعيداً في نفسه، لكنّه منحصرٌ بعد عدم إمكان الحمل علىٰ ما يطابق الاستصحاب، ولا أقلّ من مساواته لما ذكره هذا القائل، فيسقط الاستدلال بالصحيحة،

ستّاً ومعه تكون سبعاً، كما في شرح التنكابني. هذا تمام الكلام في الترديد في الفقرات.

وأمّا ما يرد علىٰ هذا الاحتمال فحاصله: إنّ ظاهر الفقرات هو بيان أمر واحد علىٰ نحو التأكيد والاهتمام، فالمراد بالصحيحة بجميع فقراتها؛ إمّا هو بيان قاعدة الاستصحاب، كما هو ظاهر الفقرة الأُولىٰ وهي قوله عليه السلام: (ولا ينقض اليقين بالشكّ)، أو بيان كيفيّة عمل الشاكّ، كما هو ظاهر الفقرة الثانية والثالثة.

فحينئذ يكون التفكيك بين الفقرة الأُولىٰ والثانية والثالثة، بأنْ تكون الأُولىٰ لبيان قاعدة الاستصحاب، والثانية والثالثة لبيان كيفيّة العمل مخالفاً لظاهر الفقرات الست أو السبع، هذا مع أنّه لا يمكن الجمع بين العمل بالاستصحاب في المقام وبين ما استقرّ عليه مذهب الإماميّة من البناء علىٰ الأكثر والإتيان بالمشكوك مستقلّاً، وذلك لأنّ مقتضىٰ الاستصحاب هو فرض المشكوك كأن لم يكن كما في صورة القطع بعدمه، ولازمه هو البناء علىٰ الأقلّ والإتيان بالمشكوك متّصلاً، فكيف يجمع مع البناء علىٰ الأكثر والإتيان منفصلاً؟!.

وبعد بطلان الاحتمال المذكور لا بدّ من حمل الرواية علىٰ أحد معنيين، كما أشار إليه المصنّف رحمه الله بقوله:

(فإنّ مقتضىٰ التدبّر في الخبر أحدُ معنيين؛ إمّا الحملُ علىٰ التقيّة، وقد عرفت مخالفته للأُصول والظواهر، وإمّا حملُه علىٰ وجوب تحصيل اليقين بعدد الركعات علىٰ الوجه الأحوط).

وهو ما عرفت من البناء علىٰ اليقين بالبراءة الحاصل من البناء علىٰ الأكثر والإتيان بصلاة الاحتياط.

(وهذا الوجهُ وإنْ كان بعيداً في نفسه) بناءً علىٰ ظهور قوله عليه السلام: (ولا ينقض اليقين

خصوصاً علىٰ مثل هذه القاعدة.

وأضعفُ من هذا دعوىٰ: «أنّ حملها علىٰ وجوب تحصيل اليقين في الصلاة بالعمل علىٰ الأكثر، والعمل علىٰ الاحتياط بعد الصلاة علىٰ ما هو فتوىٰ الخاصّة، وصريحُ أخبارهم الأُخَر لا ينافي إرادةَ العموم من القاعدة لهذا، وللعمل علىٰ اليقين السابق في الموارد الأُخَر».

ويظهرُ اندفاعُها ـ بما سيجيء في الأخبار الآتية ـ من عدم إمكان الجمع بين هذين المعنيين في المراد من العمل علىٰ اليقين وعدم نقضه.

بالشكّ) في الاستصحاب لا اليقين بالبراءة (**لكنّه منحصرٌ بعد عدم إمكان الحمل علىٰ ما يطابق الاستصحاب، ولا أقلّ من مساواته لما ذكره هذا القائل**).

وحاصل الكلام، هو أنّ حمل الخبر علىٰ تحصيل اليقين بالبراءة في الشكّ في عدد الركعات بفعل صلاة الاحتياط أوْلىٰ من حمله علىٰ ما ذكره صاحب الفصول، وعلىٰ تقدير عدم كونه أوْلىٰ، فلا أقلّ من مساواته لما ذكره صاحب الفصول من حمل قوله: (ولا ينقض اليقين بالشكّ) علىٰ الاستصحاب وحمل جملة من فقرات الرواية علىٰ تحصيل اليقين بفعل صلاة الاحتياط بعد الصلاة، فتكون الرواية ـ حينئذٍ ـ مجملة ولا يصحّ الاستدلال بها علىٰ حجيّة الاستصحاب.

وبقي هنا الاحتمال الرابع وهو الذي يتمّ معه الاستدلال علىٰ حجيّة الاستصحاب، وهو ما أشار إليه المصنّف بقوله:

(**وأضعفُ من هذا دعوىٰ: أنّ حملها علىٰ وجوب تحصيل اليقين** ... إلىٰ آخره).

أي: وأضعف من الاحتمال الثالث هو الاحتمال الرابع الذي يمكن معه الاستدلال علىٰ اعتبار الاستصحاب وهو حمل قوله: (ولا ينقض اليقين بالشكّ) علىٰ حرمة نقض اليقين بالبراءة واليقين السابق بالشكّ، لكي تدلّ الصحيحة علىٰ قاعدة البناء علىٰ اليقين بالبراءة في باب الشكّ في عدد الركعات، وعلىٰ حجيّة الاستصحاب في غيره، وذلك لعدم التنافي بين المعنيين، أي: الاستصحاب وقاعدة البناء علىٰ اليقين.

وقد أجاب عنه المصنّف بأنّه أضعف من الاحتمال الثالث، ووجه الأُضعفيّة هو عدم وجود القدر الجامع بين المعنيين، وذلك لأنّ مناط الاستصحاب هو لحاظ الحالة السابقة ومناط قاعدة البناء علىٰ اليقين بالبراءة هو دفع العقاب المحتمل.

وممّا ذكرنا ظهر عدمُ صحّة الاستدلال بموثّقة عمّار عن أبي الحسن عليه السلام قال: (إذا شككتَ فابنِ علىٰ اليقين) قلتُ: هذا أصلٌ؟ قال: (نَعَم)[1].

فإنّ جعل البناء علىٰ الأقلّ ينافي ما جعله الشارع أصلاً في غير واحد من الأخبار، مثل

وقد تقدّم ظهور الصحيحة في قاعدة البناء علىٰ اليقين بالبراءة فلا يصحّ الاستدلال بها علىٰ حجيّة الاستصحاب.

وبالجملة، إنّ دعوىٰ دلالة قوله عليه السلام: (ولا ينقض اليقين بالشكّ) علىٰ قاعدتي الاستصحاب والبناء علىٰ اليقين بالبراءة ـ الحاصل بالبناء علىٰ الأكثر فيعمل بالبناء علىٰ الأكثر في مورد الرواية وبقاعدة الاستصحاب في غير مورد الرواية ـ مدفوعة بأنّها مستلزمة لاستعمال اللفظ في أكثر من معنىً مع عدم وجود الجامع، وهذا بخلاف ما ذكره صاحب الفصول رحمه الله حيث إنّ كلامه لا يستلزم لاستعمال اللفظ في أكثر من معنىً، وبذلك يكون هذا الاحتمال الرابع أضعف من الاحتمال الثالث، ووجه الأضعفيّة هو ما ذكرنا من لزوم استعمال اللفظ في أكثر من معنىً في هذا الاحتمال الرابع دون الاحتمال الثالث، فتأمّل.

(**وممّا ذكرنا**) من ظهور الصحيحة في قاعدة البناء علىٰ اليقين بالبراءة بالبناء علىٰ الأكثر لا في قاعدة الاستصحاب بالبناء علىٰ الأقلّ (**ظهر عدمُ صحّة الاستدلال بموثّقة عمّار عن أبي الحسن عليه السلام قال: (إذا شككتَ فابنِ علىٰ اليقين) قلتُ: هذا أصلٌ؟ قال: (نَعَم). فإنّ جعل البناء علىٰ الأقلّ**) علىٰ فرض كون المراد من البناء علىٰ اليقين الذي جُعل أصلاً هو البناء علىٰ الأقلّ حتىٰ يكون دليلاً علىٰ الاستصحاب.

أي: جعل البناء علىٰ الأقلّ أصلاً في هذه الموثّقة (**ينافي ما جعله الشارع أصلاً في غير واحد من الأخبار**) من البناء علىٰ الأكثر، فيحتمل أنْ يكون المراد من البناء علىٰ اليقين في الموثّقة هو البناء علىٰ اليقين بالبراءة بالبناء علىٰ الأكثر ثمّ الإتيان بصلاة الاحتياط، كما يحتمل أنْ يكون المراد من البناء علىٰ اليقين هو الاستصحاب المستلزم للبناء علىٰ الأقلّ من باب التقيّة.

---

(١) الفقيه ١: ٢٣١/١٠٢٥. الوسائل ٨: ٢١٢، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٨، ح ٢.

قوله عليه السلام: (أجمَعُ لكَ السَّهوَ كُلَّهُ في كلِمتَينِ: مَتىٰ شَككتَ فابنِ علىٰ الأكثرَ)[1]، وقوله عليه السلام فيما تقدّم: (ألا أُعلّمكَ شيئاً)[2] إلىٰ آخر ما تقدّم.

فالوجهُ فيه: إمّا الحملُ علىٰ التقيّة، وإمّا ما ذكره بعضُ الأصحاب في معنىٰ الرواية، بإرادة البناء علىٰ الأكثر ثمّ الاحتياط بفعل ما ينفع لأجل الصلاة علىٰ تقدير الحاجة، ولا يضرّ بها علىٰ تقدير الاستغناء.

نعم، يمكنُ أنْ يقال بعدم الدليل علىٰ اختصاص الموثّقة بشكوك الصلاة، فضلاً عن الشكّ في ركعاتها، فهو أصل كلّيٌّ خرج منه الشكّ في عدد الركعات، وهو غير قادح.

لكن يرد عليه: عدمُ الدلالة علىٰ إرادة اليقين السابق علىٰ الشكّ ولا المتيقّن السابق علىٰ

ومن المعلوم أنّ حمل الموثّقة علىٰ الاحتمال الأوّل ـ أي: قاعدة البناء علىٰ اليقين بالبراءة ـ أوْلىٰ من حملها علىٰ الاحتمال الثاني وذلك لوجوه:

الأوّل: إنّ الموثّقة ظاهرة في قاعدة البناء علىٰ اليقين بالبراءة.

والثاني: إنّها لو لم تكن ظاهرة فيها بنفسها لكانت ظاهرةً فيها بقرينة سائر الأخبار الواردة في مقام بيان القاعدة المذكورة، بالبناء علىٰ الأكثر والإتيان بصلاة الاحتياط.

والثالث: إنّ حمل الموثّقة علىٰ الاستصحاب والبناء علىٰ الأقلّ من باب التقيّة مخالف للأصل، كما مرّ في الصحيحة الثالثة، إلّا أنْ يقال بأنْ ما ذكر من أولويّة الحمل علىٰ قاعدة اليقين بالبراءة إنّما يصحّ في الصحيحة دون الموثّقة، وذلك لأنّ الصحيحة إنّما وردت في شكوك الركعات، فإمّا تحمل علىٰ التقيّة أو علىٰ اليقين بالبراءة فيقال: إنّ حملها علىٰ اليقين بالبراءة أولىٰ من حملها علىٰ التقيّة.

وهذا بخلاف الموثّقة، وذلك لعدم ورودها في باب الصلاة إذ لا قرينة لنا علىٰ ذلك، فلا مانع ـ حينئذٍ ـ من حملها علىٰ بيان قاعدة كلّية استصحابيّة، كما أشار إليه المصنّف رحمه الله بقوله:

(فهو أصل كلّيٌّ خرج منه الشكّ في عدد الركعات، وهو غير قادح).

إذ ما من عامّ إلّا وقد خصّ، كما في شرح الأستاذ الاعتمادي.

---

(١) الفقيه ١: ٩٩٢/٢٢٥. الوسائل ٨: ٢١٢، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٨، ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ٣٤٩ / ١٤٤٨. الوسائل ٨: ٢١٣. أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٨، ح ٣.

المشكوك اللاحق. فهو أضعفُ دلالةً من الرواية الآتية الصريحة في اليقين السابق، لاحتمالها لإرادة إيجاب العمل بالاحتياط، فافهم.

ومنها: ما عن الخصال بسنده عن محمّد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه: (مَنْ كانَ علىٰ يقينٍ فشكَّ فليَمضِ علىٰ يَقينِهِ، فإنّ الشكَّ

(لكن يرد عليه: عدمُ الدلالة علىٰ إرادة اليقين السابق علىٰ الشكّ ولا المتيقّن السابق علىٰ المشكوك اللاحق).

وحاصل الإيراد، هو أنّ محلّ الاستصحاب هو سبق المتيقّن علىٰ المشكوك دائماً وسبق وصف اليقين علىٰ وصف الشكّ غالباً، فهناك أثرٌ دائمي وهو سبق المتيقّن علىٰ المشكوك، وأثرٌ غالبيّ وهو سبق اليقين زماناً علىٰ الشكّ، ولا دلالة للموثّقة عليهما، فكيف تدلّ علىٰ حجيّة الاستصحاب علىٰ نحو الأصل الكلّي حتىٰ يقال بخروج ما خرج منه وبقاء الباقي فيه؟

(فهو أضعفُ دلالةً من الرواية الآتية الصريحة في اليقين السابق).

ووجه الأضعفيّة، هو أنّ الرواية الآتية تدلّ علىٰ العلامة الغالبيّة وهو سبق اليقين علىٰ الشكّ وإنْ كانت لا تدلّ علىٰ العلامة الدائميّة، أعني: سبق المتيقّن علىٰ المشكوك، وهذه الرواية لا تدلّ علىٰ واحدة منهما؛ ولذلك تكون أضعف دلالة من الرواية الآتية من هذه الجهة المذكورة.

(لاحتمالها لإرادة إيجاب العمل بالاحتياط).

أي: لاحتمال إرادة تحصيل اليقين بالبراءة بالاحتياط من الموثّقة دون الرواية الآتية، فلا تحتمل إرادة الاحتياط منها حينئذ، كما سيصرّح به.

نعم، تحتمل إرادة قاعدة اليقين والشكّ الساري منها، كما في شرح التنكابني.

(فافهم) لعلّه إشارة إلىٰ أنّ ما ذكر من احتمال إرادة قاعدة اليقين بالبراءة وإيجاب العمل بالاحتياط من الموثّقة معارض لاحتمال إرادة الاستصحاب منها، ولا قرينة علىٰ تعيين أحدهما علىٰ الآخر، فتكون الموثّقة ـ حينئذٍ ـ مجملة فلا يصحّ الاستدلال بها علىٰ شيء منها.

(ومنها: ما عن الخصال بسنده عن محمّد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال أمير

لا ينقض اليَقينَ)[١]. وفي رواية أُخرىٰ عنه عليه السلام: (مَنْ كان علىٰ يَقينٍ فأصابَهُ شكٌّ فليمضِ علىٰ يقينِهِ، فإنّ اليقينَ لا يُدفَعُ بالشكّ)[٢]. وعدّها المجلسي في البحار في سلك الأخبار التي يستفاد منها القواعد الكلّية.

أقولُ: لا يخفىٰ أنّ الشكّ واليقين لا يجتمعان حتىٰ ينقض أحدُهما الآخَرَ، بل لا بدّ من اختلافهما، إمّا في زمان نفس الوصفين، كأن يَقطَعَ يومَ الجمعة بعدالة زيد في زمان ثمّ يشكّ يومَ السبت في عدالته في ذلك الزمان، وإمّا في زمان متعلّقهما وإنْ اتّحد زمانُهما، كأن يقطع يوم السبت بعدالة زيد يوم الجمعة ويشكّ في زمان هذا القطع بعدالته في يوم السبت وهذا هو الاستصحابُ، وليس منوطاً بتعدّد زمان الشكّ واليقين، كما عرفت في المثال، فضلاً عن تأخّر الأوّل عن الثاني.

وحيث إنّ صريح الرواية اختلاف زمان الوصفين وظاهرها اتّحاد زمان متعلّقيهما، تعيّن حملها علىٰ القاعدة الأُولىٰ.

المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه: (مَنْ كانَ علىٰ يقينٍ فشكّ فليَمضِ علىٰ يَقينِهِ، فإنّ الشكّ لا ينقض اليَقينَ). وفي رواية أُخرىٰ عنه عليه السلام: (مَنْ كان علىٰ يَقينٍ فأصابَهُ شكٌّ فليمضِ علىٰ يقينِهِ، فإنّ اليقينَ لا يُدفَعُ بالشكّ)).

وتقريب الاستدلال بهاتين الروايتين هو أنّ قوله عليه السلام: (فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين) في الرواية الأُولىٰ، وقوله عليه السلام: (فإنّ اليقين لا يدفع بالشكّ) في الرواية الثانية يدلّ علىٰ حجيّة الاستصحاب، إذ المستفاد منهما هي قاعدة كلّية عامّة، بل العموم فيهما أولىٰ وأوضح من العموم في الصحاح المتقدّمة، وذلك لعدم تطرّق احتمال كون (اللام) للعهد هاهنا، إذ لم يذكر لليقين والشكّ متعلّق حتىٰ يكون(اللام) إشارة إلىٰ ذلك، فدلالة هاتين الروايتين علىٰ حجّية الاستصحاب إذن أوضح من دلالة الصحاح المتقدّمة ومع ذلك فقد رجّح المصنّف قدس سره احتمال أنْ يكون المراد منهما قاعدة اليقين دون الاستصحاب، حيث أشار المصنّف قدس سره إلىٰ ترجيح احتمال قاعدة اليقين علىٰ قاعدة الاستصحاب بقوله:

(وحيث إنّ صريح الرواية اختلاف زمان الوصفين وظاهرها اتّحاد زمان متعلّقيهما، تعيّن

---

(١) الخصال ٢: ٦١٩/١٠. الوسائل ١: ٢٤٧، أبواب نواقض الوضوء، ب ١، ح ٦.

(٢) الإرشاد (سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد) ١١/١: ٣٠٢. تحف العقول: ١٠٩.

وحاصلها: عدم العبرة بطروّ الشكّ في شيء بعد اليقين بذلك الشيء.

حملها على القاعدة الأولىٰ).

أي: قاعدة الشكّ الساري، فلا بدّ أوّلاً: من بيان الفرق بين قاعدة اليقين وقاعدة الاستصحاب، وثانياً: من بيان ظهور الرواية في قاعدة الشكّ الساري دون الاستصحاب.

أمّا الفرق بينهما فيحتاج إلىٰ مقدّمة وهي:

إنّ الشكّ واليقين ممّا لا يجتمعان في زمان واحد علىٰ متعلّق واحد وذلك لتنافيهما مفهوماً، فوجودهما معاً لا يمكن إلّا بالاختلاف والتعدّد من جهة متعلّقيهما أو من جهة زمان الوصفين.

وبعد هذه المقدّمة نقول: إنّ المعتبر في الاستصحاب هو الاختلاف والتعدّد في متعلّق الشكّ واليقين وإنْ اتّحد زمان الوصفين، بينما في قاعدة اليقين هو الاختلاف والتعدّد في زمان الوصفين مع وحدة المتعلّق، كاليقين بعدالة زيد يوم الجمعة ثمّ الشكّ يوم السبت في عدالته يوم الجمعة، فالشكّ ـ حينئذٍ ـ يسري إلىٰ متعلّق اليقين. هذا تمام الكلام في الفرق بين القاعدتين.

وأمّا بيان ظهور الرواية في قاعدة اليقين، فلأنّ صريحها هو اختلاف زمان الوصفين وظاهرها وحدة متعلّقيهما، وقد عرفت أنّ اختلاف الوصفين زماناً مع وحدتهما متعلّقاً هو المعتبر والمناط في قاعدة اليقين دون الاستصحاب.

وبعبارة أُخرىٰ: إنّ لفظ (كان) في قوله عليه السلام: (مَنْ كان علىٰ يقين) في كلتا الروايتين ظاهر في انعدام اليقين حين الشكّ، وهذا هو المناط في قاعدة اليقين، وذلك لأنّ اليقين في قاعدة الاستصحاب لا ينعدم زمان الشكّ ولا ينافيه، لاختلافهما في المتعلّق، كما مرّ.

فالمتحصّل من الجميع، هو أنّ المراد من الروايتين هي قاعدة اليقين دون الاستصحاب، لأنّهما تدلّان علىٰ اختلاف زمان الوصفين.

(وحاصلها: عدم العبرة بطروّ الشكّ في شيء بعد اليقين بذلك).

فمَنْ تيقّن يوم الجمعة بعدالة زيد وصلّىٰ خلفه ثمّ شكّ يوم السبت في عدالته يوم الجمعة حين صلّىٰ خلفه، لا يعتني بشكّه، أي: لا يعيد صلاته، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

ويؤيّده: أنّ النقضَ ـ حينئذٍ ـ محمولٌ علىٰ حقيقته، لأنّه رفعُ اليد عن نفس الآثار التي رتّبها سابقاً علىٰ المتيقّن بخلاف الاستصحاب، فإنّ المراد بنقض اليقين فيه: رفعُ اليد عن ترتّب الآثار في غير زمان اليقين. وهذا ليس نقضاً لليقين السابق إلّا إذا أُخِذَ متعلّقهُ مجرّداً عن التقييد بالزمان الأوّل.

وبالجملة، فمَنْ تأمّل في الرواية وأغمضَ عن ذكر بعض أدلّة الاستصحاب، جزم بما ذكرناه في معنىٰ الرواية.

اللّهمّ إلّا أنْ يقال بعد ظهور كون الزمان الماضي في الرواية ظرفاً لليقين: إنّ الظاهر تجريدُ متعلّق اليقين عن التقييد بالزمان، فإنّ قولَ القائل: «كنت متيقّناً أمس بعدالة زيد» ظاهرٌ في إرادة أصل العدالة، لا العدالة المتقيّدة بالزمان الماضي، وإنْ كان ظرفه في الواقع

(ويؤيّده: أنّ النقضَ ـ حينئذٍ ـ محمولٌ علىٰ حقيقته).

أي: يؤيّد حمل الرواية علىٰ قاعدة اليقين أنّ النقض حين الحمل علىٰ قاعدة الشكّ الساري محمول علىٰ حقيقته، لأنّ نقض اليقين فيها عبارة عن رفع اليد عن الآثار التي رتّبها علىٰ اليقين سابقاً، والحكم بتدارك ما فعل حال اليقين، كإعادة الصلاة التي صلّىٰ خلف مَنْ كان معتقداً بأنّه عادل، وهو نقض حقيقة أو أقرب المجازات بالنسبة إلىٰ المعنىٰ الحقيقي للنقض وهو رفع الهيئة الاتّصاليّة في الشيء المحسوس كالحبل.

وهذا بخلاف النقض في باب الاستصحاب إذ يكون النقض فيه بمعنىٰ عدم ترتّب الآثار في المستقبل بعد زمان الشكّ، وذلك بأنْ لا يصلّي خلف من شكّ في بقاء عدالته، وهذا المعنىٰ في الحقيقة دفع وليس برفع، فالنقض بمعنىٰ الرفع متحقّق في قاعدة اليقين دون الاستصحاب إذن.

نعم، يمكن صدق النقض في مورد الاستصحاب ـ أيضاً ـ فيما إذا أُخذ متعلّق اليقين مجرّداً عن التقيد بالزمان الأوّل، إذ يرجع معنىٰ النقض في المثال المذكور ـ حينئذٍ ـ إلىٰ عدم ترتيب الأثر علىٰ العدالة بعد كونها مورداً للأثر، كما أشار إليه المصنّف‌ﷺ بقوله:

(إلّا إذا أُخِذَ متعلّقهُ مجرّداً عن التقييد بالزمان الأوّل).

ثمّ أشار إلىٰ كون الرواية منطبقة علىٰ الاستصحاب ـ أيضاً ـ بقوله:

(اللّهمّ إلّا أنْ يقال بعد ظهور كون الزمان الماضي في الرواية ظرفاً لليقين ... إلىٰ آخره).

ظرف اليقين. لكن لم يلاحظه علىٰ وجه التقييد، فيكون الشكّ فيما بعد هذا الزمان بـنفس ذلك المتيقّن، مجرّداً عن ذلك التقييد، ظاهراً في تحقق أصل العدالة في زمان الشكّ، فينطبق علىٰ الاستصحاب، فافهم.

وغرض المصنّف‌ هنا هو استظهار الاستصحاب من الرواية وذلك يتوقّف علىٰ بيان مقدّمة وهي:

إنّ الضابط في قاعدة اليقين أمران كما تقدّم:

الأوّل: هو اختلاف اليقين والشكّ زماناً.

والثاني: وحدة متعلّقهما، وذلك بأنْ يتعلّق الشكّ بنفس ما تعلّق به اليقين، كما أوضحنا لك في المثال، وهو ما إذا علم بعدالة زيد في يوم الجمعة فشكّ يوم السبت بعدالته يوم الجمعة بحيث يسري الشكّ من يوم السبت إلىٰ يوم الجمعة.

وأمّا المناط في الاستصحاب فهو تعدّد المتعلّق واختلاف متعلّق اليقين والشكّ زماناً، سواء اختلف زمان الشكّ واليقين أم لم يختلف، ومن هنا نقول: إنّ حمل الرواية علىٰ قاعدة اليقين مبنيٌّ علىٰ تحقّق ما ذكر من الأمرين، وذلك بأنْ تدلّ الرواية علىٰ اختلاف الوصفين زماناً وتأخّر زمان الشكّ عن اليقين واتّحاد متعلّقهما، ولكن لا دلالة لها علىٰ شيء منهما، وذلك لأنّ دلالتها علىٰ اختلاف الوصفين زماناً وتأخّر الشكّ عن اليقين مبنيّة علىٰ كون ذكر الـ(فاء) ـ في قوله‌: (مَنْ كان علىٰ يقين فشكّ) في الرواية الأُولىٰ، أو (فأصابه شكّ) في الرواية الثانية ـ لاعتبار تأخّر الشكّ عن اليقين وليس الأمر كذلك، بل ذكر الـ(فاء) في الروايتين إنّما كان من جهة الغلبة، حيث إنّ الغالب في موارد الاستصحاب هو تأخّر الشكّ عن اليقين.

وأمّا دلالة الرواية علىٰ وحدة متعلّق الوصفين، فهي مبنيّة علىٰ أخذ الزمان الماضي قيداً للمتيقّن لا ظرفاً لليقين، ولا دلالة لها علىٰ ذلك، بل الظاهر منها كونه ظرفاً لليقين، وذلك لأنّ الأصل في الزمان هو الظرفيّة، فكونه قيداً يحتاج إلىٰ دليل وهو منتفٍ في المقام، ولازم كون الزمان ظرفاً هو اختلاف متعلّق اليقين والشكّ زماناً وهو المناط في الاستصحاب، فتكون الرواية ـ حينئذٍ ـ دالّة علىٰ حجيّة الاستصحاب دون قاعدة اليقين.

(فافهم) لعلّه إشارة إلىٰ أنّ الرواية تنطبق علىٰ قاعدة اليقين كما تنطبق علىٰ

ثمّ لو سلّم أنّ هذه القاعدة بإطلاقها مخالفة للإجماع، أمكن تقييدُها بعدم نقض اليقين السابق بالنسبة إلىٰ الأعمال التي رتّبها حال اليقين به، كالاقتداء ـ في مثال العدالة ـ بذلك الشخص، والعمل بفتواه أو شهادته، أو تقييد الحكم بصورة عدم التذكّر لمستند القطع السابق وإخراج صورة تذكّره والتفطّن لفساده وعدم قابليّته لإفادة القطع.

الاستصحاب، فلا يمكن حملها علىٰ إرادة الاستصحاب منها معيّناً، ولا يصحّ الاستدلال بها علىٰ حجيّة الاستصحاب بمقتضىٰ ما هو المعروف من أنّه إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

قوله: (**ثمّ لو سلّم أنّ هذه القاعدة بإطلاقها مخالفة للإجماع ... إلىٰ آخره**).

دفع لما ربّما يتوهّم من أنّ قاعدة اليقين بإطلاقها علىٰ فرض حمل الرواية عليها مخالفة للإجماع، وذلك لأنّ الإجماع قام علىٰ عدم العبرة باليقين إذا انكشف فساد مدركه.

وحاصل الدفع: أوّلاً: إنّه لا نسلّم أنْ يكون عدم اعتبار القاعدة من جهة كون إطلاقها مخالفاً للإجماع، بل نقول: إنّ عدم اعتبارها لعدم الدليل علىٰ ذلك.

وثانياً: حتىٰ لو سلّم كون إطلاقها مخالفاً للإجماع ولكن أمكن تقييدها بأحد تقييدين:

أولهما: هو التقييد بعدم النقض بالنسبة إلىٰ الآثار السابقة التي رتّبها حال اليقين به (**كالاقتداء ـ في مثال العدالة ـ بذلك الشخص، والعمل بفتواه أو شهادته**) لا الآثار اللاحقة، فلا يعيد ما مضىٰ ولا يقتدي به من بعد.

وثانيهما: هو التقييد بصورة عدم التذكّر بفساد مدرك اليقين، وذلك بأنْ لا يعتني بالشكّ في صورة عدم التذكّر بفساد مدرك القطع، ويعتني به في صورة العلم بفساد مدرك اليقين فلا يعتني ـ حينئذٍ ـ باليقين، بل يعيد ما مضىٰ.

ثمّ إنّ الأقوال في قاعدة اليقين ثلاثة كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي:

أحدها: عدم اعتبارها لعدم الدليل عليها.

ثانيها: اعتبارها مطلقاً وأنّ الرواية المتقدّمة تدلّ علىٰ اعتبارها كذلك، فيكون إطلاقها متّبعاً.

وثالثها: هو أنّ الروايات المتقدّمة وإنْ دلّت عليها إلّا أنّ الإجماع قام علىٰ عدم العبرة باليقين بعد عروض الشكّ، أو قام علىٰ عدم العبرة به إذا انكشف فساد مدركه، كما هو

فالإنصافُ: إنّ قوله‌عليه‌السلام: (فإنّ اليقينَ لا ينقض بالشكّ)[1] ـ بملاحظة ما سبق في الصحاح من قوله: (ولا ينقض اليقين بالشكّ) ـ ظاهره مساوقته لها، ويبعد حمله علىٰ المعنىٰ الذي ذكرنا، لكنّ سند الرواية ضعيف بالقاسم بن يحيىٰ لتضعيف العلّامة له في الخلاصة، وإنْ ضعَّف ذلك بعضٌ باستناده إلىٰ تضعيف ابن الغضائري المعروف عدمُ قدحه، فتأمّل.

ومنها: مكاتبة عليّ بن محمّد القاساني، قال: كتبتُ إليه ـ وأنا بالمدينةِ ـ عن اليوم الذي يُشكُّ فيه من رمضان، هل يصامُ أم لا؟ فكتب‌عليه‌السلام: (اليقينُ لا يَدخُلُهُ الشكُّ، صُمْ للرُّؤيَةِ وافطِر للرُّؤيَةِ)[2] فإنّ تفريعَ تحديد كلّ من الصوم والإفطار علىٰ رؤية هلالَي رمضان

المستفاد من المتن.

(فالإنصافُ: إنّ) الرواية سيّما بملاحظة (قوله‌عليه‌السلام: (فإنّ اليقينَ لا ينقض بالشكّ)) و(بملاحظة ما سبق في الصحاح من قوله‌عليه‌السلام: (لا ينقض اليقين بالشكّ)) ظاهرة في حجيّة الاستصحاب (ويبعد حمله علىٰ المعنىٰ الذي ذكرنا)، أي: قاعدة اليقين (لكنّ سند الرواية ضعيف بالقاسم بن يحيىٰ لتضعيف العلّامة له في الخلاصة، وإنْ ضعَّف ذلك)، أي: تضعيف العلّامة‌رحمه‌الله (باستناده)، أي: تضعيف العلّامة (إلىٰ تضعيف ابن الغضائري المعروف عدمُ قدحه)، أي: عدم قدح تضعيف ابن الغضائري، فلا يعتنىٰ بتضعيف العلّامة‌رحمه‌الله لكونه مستنداً إلىٰ تضعيف ابن الغضائري الذي لا يقدح.

(فتأمّل) لعلّه إشارة إلىٰ منع كون تضعيف العلّامة‌رحمه‌الله مستنداً إلىٰ تضعيف ابن الغضائري، أو هو إشارة إلىٰ منع عدم قدح تضعيف ابن الغضائري بعد اعتماد العلّامة والنجاشي‌رحمهما‌الله علىٰ تضعيفه.

أو هو إشارة إلىٰ أنّ تضعيف ابن الغضائري وإنْ لم يوجب الضعف إلّا أنّه يوجب جهالة حال الراوي، وهذا يكفي في عدم حجيّة الرواية، وحينئذ لا يصحّ الاستدلال بها علىٰ حجيّة الاستصحاب.

---

(١) الكافي ٣: ٣/٣٥٢. التهذيب ٢: ٧٤٠/١٨٦. الاستبصار ١: ١٤١٦/٣٧٣. الوسائل ٨: ٢١٧، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ١٠، ح ٣.

(٢) التهذيب ٤: ٤٤٥/١٥٩. الاستبصار ٢: ٢١٠/٦٤. الوسائل ١٠: ٢٥٦، أبواب أحكام شهر رمضان، ب ٣، ح ١٣، باختلافٍ يسير في جميعها.

وشوّال لا يستقيمُ إلّا بإرادة عدم جعل اليقين السابق مدخولاً بالشكّ، أي: مُزاحماً به.

والإنصافُ: إنّ هذه الرواية أظهرُ ما في هذا الباب من أخبار الاستصحاب، إلّا أنّ سندَها غيرُ سليم.

(ومنها: مكاتبة عليّ بن محمّد القاساني، قال: كتبتُ إليه ـ وأنا بالمدينةِ ـ عن اليوم الذي يُشكُّ فيه من رمضان، هل يصامُ أم لا؟ فكتب عليه السلام: (اليقينُ لا يَدخُلُهُ الشكُّ، صُمْ للرُّؤيَةِ وافطِر للرُّؤيَةِ)).

وتقريب الاستدلال بها إنّما يتمّ فيما إذا كان المراد بقوله عليه السلام: (اليقين لا يدخله الشكّ) هو أنّ اليقين بشعبان الذي لا يجب فيه الصوم لا يدخله حكماً الشكّ بدخول رمضان حتىٰ يخرج عن حكم شعبان الذي هو عدم الوجوب بمجرّد الشكّ في دخول رمضان، بل لا بدّ من اليقين بدخول رمضان، وعبّر عن اليقين بدخول رمضان بقوله عليه السلام: (صم للرؤية) ثمّ بيّن أنّ هذا الحكم لا يختصّ باليقين بشعبان والشكّ في دخول رمضان، بل كذلك الحكم بالنسبة إلىٰ اليقين برمضان والشكّ في دخول شوّال، فلا يجوز الخروج ـ حينئذٍ ـ عن حكم رمضان بمجرّد الشكّ في دخول شوّال، بل لا بدّ من رفع اليد عن حكم رمضان من الرؤية، أي: اليقين بدخول شوّال، فمعنىٰ قوله عليه السلام: (اليقين لا يدخله الشكّ)، أي: حكم اليقين لا يرفعه الشكّ في كلّ مورد، بل الذي يرفعه هو اليقين بخلافه.

وبالجملة، إنّ الإمام عليه السلام قد حكم بأنّ اليقين لم يقع مدخولاً بالشكّ ولا ينقض به، ثمّ فرّع علىٰ هذه الكبرىٰ الكلّية قوله عليه السلام: (صم للرؤية وافطر للرؤية) وقد قال المصنّف رحمه الله بأنّ هذه الرواية أظهر الروايات في الدلالة علىٰ حجيّة الاستصحاب.

ووجه الأظهريّة، هو عدم وجود ما يجعل (اللام) إشارة إليه في الرواية وعدم احتمال غير الاستصحاب منها، وذلك لأنّ تفريع الصوم للرؤية لا يناسب قاعدة الاشتغال، بل يناسب الاستصحاب، فيكون مفاد الرواية ـ حينئذٍ ـ (صم للرؤية) استصحاباً وذلك لعدم وجوب الصوم، (وافطر للرؤية) استصحاباً لوجوبه أيضاً، ولا إشكال في الرواية من حيث الدلالة.

(إلّا أنّ سندَها غيرُ سليم)، وذلك لأنّ القاساني سمع عنه مذاهب منكرة، كما في شرح التنكابني.

هذه جملة ما وقفت عليه من الأخبار المستدلّ بها للاستصحاب، وقد عرفتَ عدمَ ظهور الصحيح منها وعدمَ صحّة الظاهر منها. فلعلّ الاستدلال بالمجموع باعتبار التجابر والتعاضد.

وفي بحر الفوائد: إنّ الوجه في عدم سلامته تضعيف جماعة من أهل الرجال لمحمد، ويمكن القول بعدم قدحه بناءً على انجبار الضعف بالشهرة وحجيّة الخبر المجبور، حيث إنّ الرواية معمول بها عند الأصحاب، وقد عوّلوا عليها في كتبهم الفقهيّة.

إلّا أنّ الإشكال لا ينحصر في سند الرواية حتىٰ يقال باندفاعه بما ذكر من انجبار ضعفها سنداً بالشهرة، بل يمكن منعها دلالة ـ أيضاً ـ وذلك أنّ دلالتها علىٰ حجيّة الاستصحاب مبنية علىٰ أن يكون المراد من اليقين في هذه الرواية هو اليقين السابق، أي: اليقين بأنّ اليوم الماضي كان من شعبان مثلاً، وليس الأمر كذلك، بل المراد من اليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان، ولازم ذلك عدم وجوب الصوم إلّا مع اليقين برمضان، ومعنىٰ قوله عليه السلام: (لا يدخله الشكّ) هو أنّه لا يجوز صوم يوم الشكّ من رمضان، كما ورد في عدّة من الروايات: (إنّه لا يُصام يوم الشكّ بعنوان أنّه من رمضان)[1] وأنّ الصوم فريضة لا بدّ فيها من اليقين ولا يدخلها الشكّ.

وبعبارة أُخرىٰ: إنّ قوله عليه السلام: (اليقين لا يدخله الشكّ) ظاهر في عدم دخول اليوم المشكوك كونه من رمضان فيه، وحمله علىٰ الاستصحاب بدعوىٰ أنّ المراد منه اليقين لا ينقض بالشكّ بعيد، لغرابة الاستعمال كما في تقريرات سيدنا الأُستاذ السيّد الخوئي قدس سره حيث قال في ردّ ما ذكر من الإشكالين ما هذا نصّه:

«والتحقيق هو ما ذكره الشيخ قدس سره من ظهور الرواية في الاستصحاب، لأنّه لو كان المراد عدم إدخال اليوم المشكوك فيه في رمضان، لما كان التفريع بالنسبة إلىٰ قوله عليه السلام: (وافطر للرؤية) صحيحاً، فإنّ صوم يوم الشكّ في آخر شهر رمضان واجب لقوله عليه السلام: (وافطر للرؤية) مع أنّه يوم مشكوك في كونه من رمضان، فكيف يصحّ تفريع قوله عليه السلام: (وافطر للرؤية) الدالّ علىٰ وجوب صوم يوم الشكّ في آخر شهر رمضان علىٰ قوله عليه السلام: (اليقين لا

---

(١) التهذيب ٤: ١٦١/٤٥٤. الوسائل ١٠: ٢٩٨، أبواب أحكام شهر رمضان، ب ١٦، بالمعنىٰ.

وربّما يؤيَّد ذلك بالأخبار الواردة في الموارد الخاصّة:

مثلُ رواية عبدالله بن سنان الواردة فيمَنْ يُعيرُ ثوبَهُ الذِّمّيَّ، وهو يعلمُ أنّه يَشرَب الخَمرَ ويأكلُ لحمَ الخِنزير. قال: فَهَل عليَّ أنْ أغسِلَهُ؟ فقال: (لا، لأنّك أعَرتَهُ إيّاهُ وهُوَ طاهِرٌ، ولَم تَستَيقن أنّهُ نَجّسَه)[1]. وفيها دلالةٌ واضحةٌ علىٰ أنّ وجهَ البناء علىٰ الطهارة وعدم وجوب

يدخله الشكّ) بناءً علىٰ أنّ المراد منه عدم دخول اليوم المشكوك فيه في رمضان، فالصحيح أنّ المراد من قوله عليه السلام: (اليقين لا يدخله الشكّ) أنّ اليقين لا ينقض بالشكّ، فلا يجب الصوم في يوم الشكّ في آخر شعبان، ويجب الصوم في يوم الشكّ في آخر شهر رمضان لليقين بعدم وجوب الصوم في الأوّل واليقين بوجوبه في الثاني، واليقين لا ينقض بالشكّ، فيصحّ التفريع بالنسبة إلىٰ قوله عليه السلام: (صم للرؤية) وبالنسبة إلى قوله عليه السلام: (وافطر للرؤية)». انتهىٰ.

ثمّ أجاب عن الإشكال الأوّل المحكي عن صاحب الكفاية قدس سره بما يلي: «وأمّا ما استشهد به صاحب الكفاية من الروايات الدالّة علىٰ عدم صحّة الصوم في يوم الشكّ بعنوان أنّه من رمضان، فمدفوع بأنّ هذه الروايات وإنْ كانت صحيحة معمولاً بها في موردها، إلّا أنّها لا تكون قرينة علىٰ كون هذه الرواية ـ أيضاً ـ واردة لبيان هذا المعنىٰ مع ظهورها في الاستصحاب».

ثمّ أجاب عن الإشكال الثاني الذي أورده المحقّق النائيني بما هذا نصّه:

«وأمّا ما ذكره المحقّق النائيني قدس سره من غرابة هذا الاستعمال، فيدفعه وقوع هذا الاستعمال بعينه في الصحيحة الثالثة المتقدّمة في قوله عليه السلام: (ولا يدخل الشكّ في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر) ووقع هذا الاستعمال في كلمات العلماء ـ أيضاً ـ في قولهم: دليله مدخول، أي: منقوض، واللغة ـ أيضاً ـ تساعده، فإنّ دخول شيء في شيء يوجب التفكيك بين أجزائه المتّصلة، فيكون موجباً لنقضه وقطع هيئته الاتّصالية». انتهىٰ.

(وربّما يؤيَّد ذلك بالأخبار الواردة في الموارد الخاصّة: مثلُ رواية عبدالله بن سنان الواردة فيمَنْ يُعيرُ ثوبَهُ الذِّمّيَّ، وهو يعلمُ أنّه يَشرَب الخَمرَ ويأكلُ لحمَ الخِنزير. قال: فَهَل

---

(١) التهذيب ٢: ١٤٩٥/٣٦١. الاستبصار ١: ١٤٩٧/٣٩٣. الوسائل ٣: ٥٢١، أبواب النجاسات، ب ٧٤، ح ١، باختلاف في جميعها.

غسله هو سبقُ طهارته وعدم العلم بارتفاعها.

ولو كان المستندُ قاعدةَ الطهارة لم يكن معنىً لتعليل الحكم بسبق الطهارة، إذ الحُكم في القاعدة مستندٌ إلىٰ نفس عدم العلم بالطهارة والنجاسة.

نعم، الرواية مختصّة باستصحاب الطهارة دون غيرها، ولا يبعد عدم القول بالفصل بينها وبين غيرها ممّا يشكّ في ارتفاعها بالرافع.

ومثل قوله عليه السلام في موثّقة عمّار: (كُلُّ شيءٍ طاهِرٌ حتىٰ تعلم أنّه قَذِرٌ)[1] بناءً علىٰ

عليَّ أنْ أغسِلَهُ؟ فقال: (لا، لأنّك أعَرتَهُ إيّاهُ وهُوَ طاهِرٌ، ولَم تَستَيقن أنّهُ نَجّسَه). وفيها دلالةٌ واضحةٌ علىٰ أنّ وجهَ البناء علىٰ الطهارة وعدم وجوب غسله هو سبقُ طهارته ... إلىٰ آخره).

ومحتملات هذه الرواية ثلاثة:

أحدها: اختصاصها باستصحاب الطهارة، كما في المتن.

وثانيها: شمولها لكلّ استصحاب ثمّ تعدّيها من باب الطهارة إلىٰ غيره؛ إمّا من باب عدم القول بالفصل، أو من باب كون الحكم بالاستصحاب منصوص العلّة، إلّا أنْ يقال: إنّ العلّة مختصّة بالطهارة فلا يجوز التعدّي منها إلىٰ غيرها.

ثالثها: اختصاصها بقاعدة الطهارة.

إلّا أنّ المصنّف رحمه الله ردّ كونها في مقام بيان قاعدة الطهارة، وذلك لأنّ الحكم في قاعدة الطهارة مستند إلىٰ نفس عدم العلم بالطهارة والنجاسة ولا دخل لسبق العلم بها في الحكم، مع أنّ الحكم بالطهارة في الرواية قد عُلّل بسبق اليقين بالطهارة، فيكون المراد منها ـ حينئذٍ ـ هو الاستصحاب وإلّا لم يكن للتعليل المذكور مجال، بل كان ينبغي التعليل بمجرّد الشكّ في النجاسة والطهارة، فظهور الرواية في الاستصحاب ممّا لا إشكال فيه، إلّا أنّها مختصّة باستصحاب الطهارة، إذا لم يذكر فيها ما يفيد قاعدة كلّية مثل: اليقين لا ينقض بالشكّ.

(ولا يبعد عدم القول بالفصل بينها وبين غيرها).

أي: بين الطهارة وبين غيرها، بمعنىٰ أنّه كلّ من قال باعتبار الاستصحاب في الطهارة

---

(١) التهذيب ١: ٨٣٢/٢٨٥. الوسائل ٣: ٤٦٧، أبواب النجاسات، ب ٣٧، ح ٤.

أنّه مسوق لبيان استمرار طهارة كلّ شيء إلىٰ أنْ يُعلَمَ حدوثُ قَذارته، لا ثبوتها له ظاهراً، واستمرارُ هذا الثبوت إلىٰ أنْ يُعلَمَ عدمُها.

قال به في سائر موارد الشكّ في الرافع أيضاً، فإذا ثبت اعتباره في باب الطهارة بهذه الرواية، ثبت في غيره لعدم القول بالفصل.

(ومثل قوله عليه السلام في موثّقة عمّار: (كُلُّ شيءٍ طاهِرٌ حتىٰ تعلم أنّه قَذِرٌ) بناءً علىٰ أنّه مسوق لبيان استمرار طهارة كلّ شيء إلىٰ أنْ يُعلَمَ حدوثُ قَذارته).

والمحتملات في هذه الرواية وإنْ كانت سبعة كما في منتهىٰ الأُصول ومصباح الأُصول، إلّا أنّ الاستدلال بها علىٰ ما يظهر من المصنّف قدس سره مبني علىٰ أنْ يكون قوله عليه السلام: (كلّ شيء طاهر) مسوقاً لبيان الحكم باستمرار الطهارة بعد الفراغ عن ثبوتها، وتكون الغاية غاية للحكم باستمرار الطهارة فيكون المعنىٰ حينئذ: إنّ كلّ شيء طهارته مستمرة إلىٰ زمان العلم بالنجاسة، وهو معنىٰ الاستصحاب وقد أشار إليه المصنّف قدس سره بقوله: **(بناءً علىٰ أنّه مسوق لبيان استمرار طهارة كلّ شيء إلىٰ أنْ يعلم حدوث قذارته).**

إذ يكون التقدير حينئذ: إنّ كلّ شيء متيقّن الطهارة سابقاً تستمر طهارته إلىٰ حصول العلم بالنجاسة، هذا هو الاحتمال الأوّل.

وأمّا الاحتمال الثاني فهو ما أشار إليه المصنّف قدس سره بقوله:

(لا ثبوتها له ... إلىٰ آخره).

أي: لا يتمّ الاستدلال علىٰ الاستصحاب بالرواية بناءً أنْ يكون قوله عليه السلام: (كلّ شيء طاهر) مسوقاً لبيان الحكم بالطهارة للشيء، وذلك بأنْ تكون الغاية قيداً للموضوع وغاية لأصل الحكم بالطهارة، بل مفاد الرواية ـ حينئذٍ ـ هو قاعدة الطهارة، فيكون المعنىٰ: كلّ شيء لم تعلم نجاسته فهو طاهر، فالرواية، إمّا تفيد الاستصحاب، أو قاعدة الطهارة، وسيأتي ترجيح حملها علىٰ قاعدة الطهارة دون الاستصحاب في كلام المصنّف قدس سره، فانتظر.

وحاصل الكلام في هذا المقام، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي: إنّ الرواية يمكن حملها علىٰ الاستصحاب ومناطه لحاظ الطهارة السابقة، ويمكن حملها علىٰ قاعدة الطهارة أيضاً، ومناطها مجرّد الشكّ في الطهارة سواء كان مسبوقاً بالطهارة أو لم يكن

فالغايةُ ـ وهي العلمُ بالقذارة ـ علىٰ الأوّلِ غايةٌ للطهارة رافعةٌ لاستمرارها. فكلُّ شيء محكومٌ ظاهراً باستمرار طهارته إلىٰ حصول العلم بالقذارة. فغايةُ الحكم غيرُ مذكورة ولا مقصودة، وعلىٰ الثاني غايةٌ للحكم بثبوتها، والغايةُ وهي العلمُ بعدم الطهارة رافعةٌ للحكم.

مسبوقاً بالطهارة، كالشكّ في طهارة الحديد شرعاً، فالنسبة بينهما من حيث المناط هي التباين ومن حيث المورد العموم المطلق، والقاعدة هي الأعمّ من الاستصحاب، إذ كلّ مورد جرىٰ فيه الاستصحاب بلحاظ الطهارة السابقة، تجري فيه قاعدة الطهارة ـ أيضاً ـ بلحاظ مجرّد الشكّ، ومادّة الافتراق من جانب القاعدة هي جريانها فيما إذا لم تكن هناك حالة سابقة للطهارة.

وبالجملة، إنْ كان غرض الرواية بيان أنّ الشيء المحرز طهارته سابقاً تستمر طهارته إلىٰ زمن العلم بالارتفاع فتفيد الاستصحاب أيضاً، وإنْ كان غرضها ثبوت الطهارة ظاهراً للشيء المشكوك فتفيد قاعدة الطهارة فقط دون الاستصحاب، وبذلك يظهر أنّ الرواية لا تدلّ علىٰ قاعدة الطهارة والاستصحاب معاً، كما قال به صاحب الفصول ﵀ علىٰ ما سيأتي ذكره في كلام المصنّف ﵀، بل هي إمّا تدلّ علىٰ حجيّة الاستصحاب، كما هو مقتضىٰ الاحتمال الأوّل أو علىٰ قاعدة الطهارة، كما هو مقتضىٰ الاحتمال الثاني.

(فالغايةُ، وهي العلمُ بالقذارة، علىٰ الأوّلِ غايةٌ للطهارة).

أي: (طاهر) في قوله ﷺ: (كلّ شيء طاهر) حيث يكون المراد به هو أنّ كلّ شيء محكوم باستمرار طهارته ظاهراً إلىٰ العلم بالقذارة، فلا يكون قوله ﷺ: (حتىٰ تعلم أنّه قذر) غاية للطهارة الواقعيّة، لأنّ غاية الطهارة الواقعيّة غير مذكورة ولا مقصودة، كما أشار إليه المصنّف ﵀ بقوله:

(فغايةُ الحكم غيرُ مذكورة ولا مقصودة).

أي: غاية الحكم الواقعي بالطهارة غير مذكورة، إذ ما ذكر من الغاية غاية لاستمرار الطهارة، والغاية الواحدة لا يمكن أنْ تكون غاية للحكم الظاهري والواقعي معاً.

وأمّا عدم كون غاية الحكم الواقعي مقصودة فلأجل أنّ المقصود بالبيان علىٰ الفرض هو استمرار الطهارة، وغاية هذا الاستمرار ليس الحكم الواقعي وغايته، فالطهارة الواقعيّة غير مذكورة ولا مقصودة بالبيان، فلا يمكن أنْ تكون غايتها مذكورة ومقصودة بالبيان.

فكلّ شيء يستمرّ الحكمُ بطهارته إلىٰ كذا. فإذا حصلت الغايةُ انقطع الحكمُ بـطهارته، لا نفسُها.

والأصلُ في ذلك أنّ القضيّة المغيّاة ـ سواء كانت إخباراً عن الواقع وكانت الغايةُ قيداً للمحمول، كما في قولنا: الثوبُ طاهرٌ إلىٰ أنْ يلاقي نجساً، أم كانت ظاهريّةً مغيّاةً بالعلم بعدم المحمول، كما في ما نحن فيه ـ قد يقصدُ المتكلّمُ مجرّدَ ثبوت المحمول للـموضوع ظـاهراً أو واقعاً، من غير ملاحظة كونه مسبوقاً بثبوته له، وقد يقصدُ المتكلّمُ به مجرّدَ الاستمرار، لا

(وعلىٰ الثاني)، أي: علىٰ الاحتمال الثاني، وهو كون الرواية مسوقة لبيان أصل الحكم بالطهارة (غايةٌ للحكم بثبوتها، والغايةُ وهي العلمُ بعدم الطهارة رافعةٌ للحكم)، أي: لأصل الحكم بالطهارة (فكلّ شيء يستمرّ الحكمُ بـطهارته)، أي: يـحكم بـطهارته إلىٰ حـصول الغاية، فالمستمر هو أصل الحكم بالطهارة، لا الحكـم بـالاستمرار حـتىٰ يـقال بأنّ هـذا المعنىٰ يرجع إلىٰ المعنىٰ الأوّل.

(فإذا حصلت الغايةُ) وانكشف الخلاف (انقطع الحكمُ بطهارته لا نفسُها)، أي: ينقطع الحكم بالطهارة، وذلك بأنْ لا يحكم بالطهارة بعد العلم بالنجاسة، ولا تنقطع نفس الطهارة الواقعيّة لما عرفت من أنّ الغاية لم تكن غاية للطهارة الواقعيّة حتىٰ ترتفع بوجودها.

(والأصلُ في ذلك).

*وحاصل كلام المصنّف*ﷺ في المقام يتلخّص في بيان أمرين؛ أحدهما كالمقدّمة بالنسبة إلىٰ الآخر:

الأوّل: بيان منشأ الاحتمالين في الرواية، والفرق بينهما من حيث المورد.

والثاني: بيان ظهور الرواية في قاعدة الطهارة دون الاستصحاب.

أمّا الأمر الأوّل، فحاصله:

إنّ منشأ الاحتمالين هو ما يقصده المتكلّم من مثل هذه القضية المغيّاة بـالغاية، كـما أشار إليه المصنّفﷺ بقوله:

(قد يقصدُ المتكلّمُ مجرّدَ ثبوت المحمول للموضوع ظاهراً).

وذلك بأنْ يكون المراد من قوله: (كلّ شيء طاهر حتىٰ تعلم أنّه قذر) هو الحكم بأصل الطهارة في مورد عدم العلم بالنجاسة (من غير ملاحظة كونه مسبوقاً بثبوته له) أو الحكم

أصلَ الثبوت، بحيث يكون أصلُ الثبوت مفروغاً عنه. والأوّلُ أعمُّ من الثاني من حيث المورد.

وإذا عرفت هذا فنقول: إنّ معنىٰ الرواية؛ إمّا أنْ يكون خصوصَ المعنىٰ الثاني، وهو القصد إلىٰ بيان الاستمرار بعد الفراغ من ثبوت أصل الطهارة، فيكون دليلاً علىٰ استصحاب الطهارة، لكنّه خلاف الظاهر، وإمّا خصوصَ المعنىٰ الأوّل الأعمّ منه، وحينئذٍ لم يكن فيه دلالةٌ علىٰ استصحاب الطهارة وإنْ شمل مورده. لأنّ الحكمَ في ما عُلِمَ طهارتُه ولم يُعلَم طروّ القَذارة له ليس من حيث سبق طهارته، بل باعتبار مجرّد كونه مشكوك الطهارة.

بالطهارة من دون اعتبار عدم العلم بالنجاسة حتىٰ تكون الطهارة واقعيّة، كما أشار إليه ﷺ بقوله: (أو واقعاً).

والحاصل أنّ مقصود المتكلّم هو ثبوت المحمول، أي: الطهارة للموضوع ظاهراً أو واقعاً من غير ملاحظة كونه مسبوقاً بثبوته له.

(وقد يقصدُ المتكلّمُ به مجرّدَ الاستمرار، لا أصلَ الثبوت).

وذلك بأنْ يكون المراد من (كلّ شيء طاهر حتىٰ تعلم أنّه قذر) هو أنّ كلّ شيء مستمر الطهارة إلىٰ العلم بالنجاسة **(بحيث يكون أصلُ الثبوت مفروغاً عنه)**، فيكون مفاد قوله: (كلّ شيء طاهر حتىٰ تعلم أنّه قذر) علىٰ التقدير الأوّل قاعدة الطهارة وعلىٰ التقدير الثاني حجيّة الاستصحاب.

ثمّ إنّ الفرق بينهما هو أنّ الأوّل أعمّ مورداً من الثاني كما عرفت، وقد أشار إليه المصنّف ﷺ بقوله: **(والأوّلُ أعمُّ من الثاني من حيث المورد)**.

هذا تمام الكلام في الأمر الأوّل الذي جعله المصنّف كالمقدّمة للأمر الثاني، والذي أشار إليه بقوله:

(وإذا عرفت هذا)، أي: ما ذكر من إمكان إرادة مجرّد ثبوت المحمول للموضوع إلىٰ حصول الغاية، وإمكان إرادة استمراره إلىٰ حصولها بعد الفراغ عن أصله، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(فنقول: إنّ معنىٰ الرواية؛ إمّا أنْ يكون خصوصَ المعنىٰ الثاني ... إلىٰ آخره) حتىٰ يكون دليلاً علىٰ استصحاب الطهارة **(وإمّا خصوصَ المعنىٰ الأوّل الأعمّ منه، وحينئذٍ لم يكن فيه**

فالروايةُ تفيدُ قاعدة الطهارة حتىٰ في مسبوق الطهارة لا استصحابَها، بل يجري في مسبوق النجاسة علىٰ أقوىٰ الوجهين الآتيين في باب معارضة الاستصحاب للقاعدة.

ثمّ لا فرقَ في مفاد الرواية بين الموضوع الخارجي الذي يشكّ في طهارته من حيث الشبهة في حكم نوعه، وبين الموضوع الخارجي المشكوك طهارتُه من حيث اشتباه الموضوع الخارجي.

دلالةٌ علىٰ استصحاب الطهارة) كي يقال: إنّ الترجيح مع المعنىٰ الأوّل فيكون مفاد الرواية قاعدة الطهارة، وذلك لأنّ المعنىٰ الثاني علىٰ خلاف الظاهر، كما أشار إليه ﷺ بقوله: (لكنّه خلاف الظاهر) من وجهين:

الأوّل: إنّه لا بدّ ـ حينئذ ـ من تقييد الشيء بما كانت له حالة سابقة معلومة، ومن المعلوم أنّ التقييد المذكور علىٰ خلاف الظاهر.

والثاني: إنّ ظاهر الجملة الخبريّة إثبات أصل المحمول لا استمراره بعد الفراغ من أصله، فيكون حملها علىٰ إثبات استمرار المحمول مخالفاً لظاهرها.

(فالروايةُ تفيدُ قاعدة الطهارة حتىٰ في مسبوق الطهارة لا استصحابَها).

لما عرفت من أنّ قاعدة الطهارة تجري في الشيء المشكوك المسبوق بالطهارة أيضاً، إلّا أنّ المناط في جميع مواردها هو لحاظ مجرّد الشكّ.

(بل يجري في مسبوق النجاسة).

أي: تجري قاعدة الطهارة في مسبوق النجاسة وذلك لتحقّق موضوعها، وهو كون الشيء مشكوك الطهارة من دون فرق بين كونه مسبوقاً بالنجاسة أو بالطهارة، فأصل جريان قاعدة الطهارة هو أقوىٰ الوجهين، غاية الأمر استصحاب النجاسة حاكم علىٰ قاعدة الطهارة.

نعم علىٰ الوجه الآخر ـ كما يأتي في باب تعارض القاعدة مع الاستصحاب ـ لا تجري القاعدة في مورد استصحاب النجاسة، بمعنىٰ: إنّ مورد الثاني خارج عن مورد الأوّلي تخصّصاً، وذلك لأنّ القاعدة مغيّاة بالعلم بالقذارة، ثمّ العلم بالقذارة حاصل في مورد استصحاب النجاسة، ولا يبقىٰ موضوع للقاعدة بعد حصول الغاية لأنّ المراد بالعلم بالقذارة أعمّ من العلم السابق واللاحق.

فعُلِمَ ممّا ذكرنا أنّه لا وجهَ لما ذكره صاحبُ القوانين، من امتناع إرادة المعاني الثلاثة من الرواية، أعني: قاعدةَ الطهارة في الشبهة الحكميّة وفي الشبهة الموضوعيّة واستصحاب الطهارة، إذ لا مانعَ عن إرادة الجامع بين الأوّلين، أعني: قاعدةَ الطهارة في الشبهة الحكميّة

والوجه الآخر القوي هو جريان القاعدة في مورد استصحاب النجاسة، وذلك لتحقّق الشكّ، غاية الأمر هو حكومة الثاني على الأوّل وذلك لأنّ لسان أدلّة الاستصحاب بقاء النجاسة السابقة، فتكون شارحة ومضيّقة لدائرة (كلّ شيء طاهر حتى تعلم أنّه قذر)، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي بتصرّف واختصار.

ثمّ على تقدير اختصاص الرواية بقاعدة الطهارة يكون مفادها قاعدة الطهارة في الشبهات الموضوعيّة والحكميّة معاً، فكما تدلّ الرواية على أصالةِ الطهارة في الشبهات الموضوعيّة كما إذا شكّ في أنّ هذا المائع ماءٌ أو بولٌ، كذلك تدلّ على أصالة الطهارة في الشبهات الحكميّة كما إذا شكّ في طهارة عذرة الطير غير المأكول، وذلك بأنْ يكون المراد من الشيء أعمّ من الكلّي والجزئي بطريق الاشتراك المعنوي، وليس ما يمنع مِن إرادة هذا المعنى العامّ إلّا توهّم لزوم استعمال اللفظ في أكثر من معنى، كما عن صاحب القوانين، ولا بدّ أوّلاً: من تقريب التوهّم هنا، وثانياً: من ردّه وبيان كونه فاسداً.

أمّا تقريب التوهّم، فحاصله: لزوم استعمال اللفظ الواحد ـ وهو قوله: (حتى تعلم أنّه قذر) ـ في أكثر من معنى واحد على تقدير إرادة قاعدة الطهارة في الشبهات الحكميّة والموضوعيّة معاً، لأنّ المراد من العلم في الشبهة الحكميّة هو العلم الحاصل من الأدلّة الشرعيّة، وفي الشبهة الموضوعيّة هو العلم الحاصل من الأُمارات الخارجيّة، فيلزم استعمال الغاية في أكثر من معنى واحد.

وأمّا ردّه: أنْ نقول بعدم لزوم استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى واحد في المقام، وذلك لأنّ المراد بالعلم معناه الحقيقي الوجداني وهو واحد لا يتعدّد بتعدّد الأسباب، فما ذكره صاحب القوانين وجهاً للحكم بعدم إمكان الجمع بين الشبهات الحكميّة والموضوعيّة في الإرادة من الخبر للزوم استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى واحد، حيث قال: فلا بدّ من الحكم باختصاص الخبر بالشبهات الموضوعية لظهوره فيها لا يرجع إلى محصّل صحيح، (إذ لا مانعَ عن إرادة الجامع بين الأوّلين، أعني: قاعدةَ الطهارة في

والموضوعيّة.

نعم، إرادةُ القاعدة والاستصحاب معاً يوجبُ استعمال اللفظ في معنيين، لما عرفت أنّ المقصود في القاعدة مجرّدُ إثبات الطهارة في المشكوك، وفي الاستصحاب خصوصُ إبقائها في معلوم الطهارة سابقاً، والجامع بينهما غير موجود، فيلزم ما ذكرنا. والفرق بينهما ظاهر، نظير الفرق بين قاعدة البراءة واستصحابها، ولا جامع بينهما.

الشبهة الحكميّة والموضوعيّة) كما عرفت ذلك.

(نعم، إرادةُ القاعدة والاستصحاب معاً يوجبُ استعمال اللفظ في معنيين).

لما عرفت من تباينهما مناطاً وغاية، وذلك لأنّ المناط في القاعدة هو مجرّد الشكّ وفي الاستصحاب هو لحاظ الحالة السابقة.

ثمّ إنّ الغاية على الأُولىٰ غاية لأصل الحكم بالطهارة، وعلىٰ الثاني غاية لاستمرار الحكم بالطهارة السابقة.

وبعبارة أُخرىٰ: إنّ المقصود في القاعدة هو مجرّد إثبات الطهارة في المشكوك، وفي الاستصحاب هو إبقاؤها في معلوم الطهارة سابقاً.

(والجامع بينهما)، أي: الإثبات والإبقاء (غير موجود، فيلزم ما ذكرنا) من استعمال اللفظ في أكثر من معنىً واحد، (نظير الفرق بين قاعدة البراءة واستصحابها، ولا جامع بينهما).

وحاصل الفرق، كما في شرح الاعتمادي: إنّه إذا شكّ في دخول رمضان ووجوب الصوم فبمجرّد ملاحظة الشكّ في التكليف تجري البراءة، وبملاحظة سبق عدم الوجوب يجري استصحابها، وكذا في الشبهة التحريميّة إذا شكّ في حرمة التتن مثلاً تجري البراءة بملاحظة الشكّ في التكليف، ويجري استصحابها بملاحظة البراءة حال الصغر، فهما متباينان مناطاً لا يصحّ إرادتهما في دليل واحد مثل قوله ﷺ: (رفع ... ما لا يعلمون)[1].

وبالجملة، أنّه لا يمكن حمل الرواية علىٰ قاعدة الطهارة والاستصحاب معاً لعدم الجامع بينهما.

---

(١) التوحيد: ٢٤/٣٥٣. الخصال ٢: ٩/٤١٧. الوسائل ١٥: ٣٦٩، أبواب جهاد النفس وما يناسبه، ب ٥٦، ح ١.

وقد خفي ذلك علىٰ بعض المعاصرين، فزعم جواز إرادة القاعدة والاستصحاب معاً، وأنكر ذلك علىٰ صاحب القوانين فقال: «إنّ الرواية تدلّ علىٰ أصلين:

أحدهما: إنّ الحكمَ الأوّلي للأشياء ظاهراً هي الطهارةُ مع عدم العلم بالنجاسة. وهذا لا تعلّق له بمسألة الاستصحاب.

الثاني: إنّ هذا الحكمَ مستمرّ إلىٰ زمن العلم بالنجاسة، وهذا من موارد الاستصحاب وجزئيّاته». انتهىٰ.

أقول: ليت شعري! ما المشارُ إليه بقوله: «هذا الحكم مستمرّ إلىٰ زمن العلم بالنجاسة»؟ فإنْ كان هو الحكمَ المستفادَ من الأصل الأوّلي، فليس استمرارهُ ظاهراً ولا واقعاً مُغَيّىً بزمان العلم بالنجاسة، بل هو مستمرٌ إلىٰ زمن نسخ هذا الحكم في الشريعة.

(وقد خفي ذلك)، أي: عدم الجامع (علىٰ بعض المعاصرين) وهو النراقي‏ؒ (فزعم جواز إرادة القاعدة والاستصحاب معاً).

وهذا أحد الاحتمالات السبعة في معنىٰ الرواية حيث جمع المرحوم النراقي‏ؒ بين القاعدة والاستصحاب، حيث قال بدلالة الرواية علىٰ أصلين، كما هو مبيّنٌ في المتن، فراجع.

(أقول: ليت شعري! ما المشارُ إليه بقوله: «هذا الحكم مستمرّ إلىٰ زمن العلم بالنجاسة»؟).

إذ المراد من الحكم المشار إليه؛ إمّا الحكم الظاهري المستفاد من الأصل الأوّلي، أعني: قاعدةالطهارة أو الحكم الواقعي، وعلىٰ كلا التقديرين لا يصحّ ما ذكره الفاضل النراقي‏ؒ من دلالة الرواية علىٰ القاعدة والاستصحاب معاً.

أمّا علىٰ الأوّل، فلأنّ الرواية تدلّ علىٰ قاعدة الطهارة فقط ولا يمكن حملها علىٰ الاستصحاب ـ أيضاً ـ وذلك لوجهين:

الأوّل: ما أشار إليه‏ؒ بقوله:

(فليس استمرارهُ ظاهراً ولا واقعاً مُغَيّىً بزمان العلم بالنجاسة، بل هو مستمرٌ إلىٰ زمن نسخ هذا الحكم في الشريعة).

أي: ليس استمرار الطهارة مغيّاً بزمان العلم بالنجاسة حتىٰ يقال بأنّه معنىٰ استصحاب

مع أنّ قوله: (حتىٰ تَعلَمَ) إذا جُعِلَ من توابع الحكم الأوّل الذي هو الموضوع للحكم الثاني، فمن أين يصير الثاني مُغيّىً به؟ إذ لا يعقل كونُ شيء في استعمال واحد غايةً لحكم ولحكم آخر يكون الحكمُ الأوّل المغيّىٰ موضوعاً له، وإنْ كان هو الحكمَ الواقعيّ المعلومَ، يعني: أنّ الطهارة إذا ثبتت واقعاً في زمان فهو مستمرٌ ـ في الظاهر ـ إلىٰ زمن العلم بالنجاسة. فيكونُ الكلامُ مسوقاً لبيان الاستمرار الظاهري في ما علم ثبوتُ الطهارة له واقعاً في زمان.

الطهارة إلىٰ العلم بالنجاسة، بل مفاد الرواية هو الطهارة المستفادة من قاعدة الطهارة، ومن المعلوم أنّ ثبوت القاعدة في مورد الشكّ في الطهارة أبديٌّ لا رافع له إلّا النسخ، لأنّه إذا علم بالقذارة ينتفي موضوع الحكم الظاهري، والحكم ينتفي بانتفاء الموضوع ولا يصدق عليه الرفع، لأنّ معنىٰ رفع الحكم هو رفعه مع بقاء الموضوع، والحاصل أنّ الرواية تدلّ علىٰ قاعدة الطهارة فقط.

والوجه الثاني ـ الذي يرد علىٰ تقدير كون المراد من الحكم المشار إليه هو الحكم الظاهري ـ: هو ما أشار إليه بقوله:

(مع أنّ قوله: (حتىٰ تَعلَمَ) إذا جُعِلَ من توابع الحكم الأوّل الذي هو الموضوع للحكم الثاني).

والمراد من الحكم الأوّل هو أصل الطهارة المستفادة من قاعدة الطهارة، والمراد من الحكم الثاني استمرارها المستفاد من الاستصحاب علىٰ الفرض، ومن الواضح أنّ الحكم الأوّل يكون بمنزلة الموضوع للحكم الثاني، إذ ما لم يثبت أصل الطهارة لا يعقل الحكم باستمرارها. إذا عرفت هذا يتّضح لك الإشكال بالوجه الثاني.

وحاصل الإشكال: إنّ مقتضىٰ قاعدة الطهارة أنْ يكون قولهﷺ: (حتىٰ تعلم أنّه قذر) غاية وقيداً للموضوع، فلا يمكن أنْ يكون غاية للحكم الثاني، كما هو مقتضىٰ الاستصحاب، إذ جعله غاية لكلا الحكمين مستلزم لتقدّم الشيء علىٰ نفسه، وذلك لما عرفت من أنّ الحكم الثاني بمنزلة المحمول بالنسبة إلىٰ الحكم الأوّل الذي هو بمنزلة الموضوع، فمقتضىٰ جعله قيداً للموضوع هو تقدّمه علىٰ كلا الحكمين، ومقتضىٰ جعله غاية للمحمول هو تأخّره عن المحمول وهو ما ذكرناه من لزوم تقدّم الشيء علىٰ نفسه. هذا تمام الكلام فيما إذا كان المراد من الحكم المشار إليه هو الحكم الظاهري، حيث تدلّ

فأين هذا من بيان قاعدة الطهارة من حيث هي للشيء المشكوك من حيث هو مشكوك؟.

ومنشأ الاشتباه في هذا المقام ملاحظةُ عموم القاعدة لمورد الاستصحاب، فيتخيّل أنّ الرواية تدلّ علىٰ الاستصحاب، وقد عرفت أنّ دلالةَ الرواية علىٰ طهارة مستصحب الطهارة غيرُ دلالتها علىٰ اعتبار استصحاب الطهارة، وإلّا فقد أشرنا إلىٰ أنّ القاعدة تَشملُ مستصحبَ النجاسة أيضاً، كما سيجيء.

الرواية ـ حينئذ ـ علىٰ قاعدة الطهارة فقط.

وأمّا لو كان المراد من الحكم المشار إليه هو الحكم الواقعي وذلك بأنْ يكون المراد بقوله‌عليه السلام: (طاهرٌ) هي الطهارة الواقعيّة والمراد بالاستمرار استمرارها في مرحلة الظاهر، لكان المستفاد من الرواية هو الاستصحاب فقط فلا تدلّ الرواية ـ حينئذٍ ـ علىٰ قاعدة الطهارة أصلاً، كما أشار إليه المصنّف‌قدس سره بقوله:

(فأين هذا من بيان قاعدة الطهارة؟).

أي: أين بيان الاستصحاب من بيان قاعدة الطهارة؟ بل هما متباينان مناطاً وغايةً كما عرفت.

(ومنشأ الاشتباه في هذا المقام) حيث توهّم النراقي‌قدس سره إرادة الأُصلين معاً من الرواية هو **(ملاحظةُ عموم القاعدة لمورد الاستصحاب)** لما عرفت من كون القاعدة أعمّ من الاستصحاب من حيث المورد **(فيتخيّل أنّ الرواية تدلّ علىٰ الاستصحاب)** في موارد الشكّ مع سبق الطهارة، مع الغفلة عن أنّ القاعدة لم يلاحظ فيها إلّا مجرّد الشكّ حتىٰ في مورد سبق العلم بالطهارة، وقد مرّ التباين بينهما من حيث المناط.

(وقد) يقال: **(إنّ دلالةَ الرواية علىٰ طهارة مستصحِب الطهارة غيرُ دلالتها علىٰ اعتبار استصحاب الطهارة، وإلّا فقد أشرنا إلىٰ أنّ القاعدة تَشملُ مستصحِب النجاسة أيضاً).**

وحاصل الكلام في المقام ـ كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي ـ هو أنّ الرواية تدلّ علىٰ طهارة مطلق المشكوك حتىٰ مستصحب الطهارة، لكن بلحاظ مجرّد الشكّ لا من باب استصحاب الطهارة، إذ لو كانت دلالتها علىٰ طهارة مستصحب الطهارة من باب اعتبار

ونظير ذلك ما صنعه صاحب الوافية، حيث ذكر روايات أصالة الحلّ الواردة في مشتبه الحكم أو الموضوع في هذا المقام.

ثمّ على هذا كان ينبغي ذكرُ أدلّة أصالة البراءة، لأنّها ـ أيضاً ـ متصادقة مع الاستصحاب من حيث المورد.

الاستصحاب لكانت دلالتها على طهارة مستصحب النجاسة، كما هو الأقوى من باب اعتبار استصحاب النجاسة أيضاً، وهو بديهي الفساد، بل دلالتها على الطهارة تكون بمجرّد لحاظ الشكّ حتى في مستصحب الطهارة.

(ونظير ذلك ما صنعه صاحب الوافية).

أي: نظير ما ذكره الفاضل النراقي‌ من استدلاله بأدلّة قاعدة الطهارة على اعتبار استصحاب الطهارة ما صنعه صاحب الوافية‌، حيث ذكر روايات أصالة الحلّ واستدلّ بها على اعتبار الاستصحاب ومنشأ اشتباهه ـ أيضاً ـ هو عموم قاعدة الحلّ لمورد استصحاب الحلّ، وذلك لأنّ الحكم بحلّ المشكوك يشمل المسبوق بالحلّ أيضاً، كالخلّ المحتمل انقلابه خمراً، والمسبوق بالحرمة كالخمر المحتمل انقلابه خلّاً، وما لا سابقة له كشرب التتن، وما لا يعلم سابقته كالمردّد بين الخمر والخلّ، إلّا أنّ الحكم بالحلّ في الكلّ إنّما هو بلحاظ مجرّد الشكّ لا بلحاظ استصحاب الحلّ في المسبوق بالحلّ، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(ثمّ على هذا)، أي: كون روايات الحلّ دليلاً على اعتبار الاستصحاب من جهة عموم قاعدة الحلّ لمورد الاستصحاب **(كان ينبغي ذكرُ أدلّة أصالة البراءة)** كحديث الرفع مثلاً، **(لأنّها ـ أيضاً ـ متصادقة مع الاستصحاب من حيث المورد)** لأنّ الحكم بالبراءة عن التكليف المشكوك يشمل المسبوق بالتكليف كصوم يوم الشكّ من شوّال، والمسبوق بالبراءة كصوم يوم الشكّ من شعبان، وما لا سابقة له كشرب التتن بعد البلوغ، وما لا يعلم سابقته، كما إذا شكّ في تقدّم الحدث أو الطهارة، إلّا أنّ أدلّة البراءة تدلّ عليها في جميع الموارد بملاحظة الشكّ في التكليف لا بملاحظة استصحاب البراءة في المسبوق بالبراءة، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

وفي بحر الفوائد: إنّ ما ذكره المصنّف‌ من اجتماع أصالة البراءة واستصحابها

فالتحقيقُ أنّ الاستصحاب من حيث هو مخالف للقواعد الثلاث ـ البراءة والحلّ والطهارة ـ وإنْ تصادقت مواردُها.

فثبت من جميع ما ذكرنا: أنّ المتعيّنَ حملُ الرواية المذكورة علىٰ أحد المعنيين، والظاهر إرادة القاعدة، نظير قوله: (كلّ شيء لَكَ حَلالٌ)[1]، لأنّ حملَه علىٰ الاستصحاب وحملَ الكلام علىٰ إرادة خصوص الاستمرار في ما علم طهارتهُ سابقاً خلافُ الظاهر، إذ ظاهرُ الجملة الخبريّة إثباتُ أصل المحمول للموضوع، لا إثباتُ استمراره في مورد الفراغ عن ثبوت أصله.

بحسب المورد مبني علىٰ ما عليه المشهور من تمسّكهم كثيراً باستصحاب البراءة.

والتحقيق عند المصنّف هو عدم جريان استصحاب البراءة أصلاً، لأنّ نفس الشكّ في التكليف علّة تامّة لحكم العقل بالبراءة من دون حاجة إلىٰ استصحابها أصلاً.

وكيف كان (فالتحقيقُ أنّ الاستصحاب من حيث هو) علىٰ ما عرفت (مخالف للقواعد الثلاث) مناطاً (وإنْ تصادقت مواردُها) إلّا أنّ تصادقها من حيث المورد لا يكفي في إرادة الاستصحاب وقاعدة الطهارة من أدلّة قاعدة الطهارة، وكذلك إرادة الاستصحاب وقاعدة الحلّ من روايات الحلّ، فلا بدّ من حمل الرواية المذكورة إذن؛ إمّا علىٰ الاستصحاب، أو قاعدة الطهارة.

(والظاهر إرادة القاعدة، نظير قوله: (كلّ شيء لَكَ حَلالٌ)).

حيث يكون ظاهراً في قاعدة الحلّ، ثمّ الفرق بين أصالة البراءة والحلّ والإباحة هو أنّ الأوّل يجري في التكليف، والثاني في الأفعال، والثالث في الأشياء.

والمتحصّل من الجميع، أنّ موثّقة عمّار لا تدلّ علىٰ حجيّة الاستصحاب بل تدلّ علىٰ قاعدة الطهارة، والمحتملات المتصوّرة في الرواية المذكورة وفي ما يذكره المصنّف من قوله: (الماء كلّه طاهر حتىٰ يعلم أنّه نجس)[2] سبعة كما في مصباح الأصول:

الأوّل: أنْ يكون المراد منها الحكم بالطهارة الواقعيّة للأشياء بعناوينها الأوّليّة، بأنْ يكون العلم المأخوذ غاية طريقيّاً محضاً، والغاية في الحقيقة هو عروض النجاسة، فيكون المراد

---

(١) الكافي ٥: ٣١٣/٤٠. التهذيب ٧: ٢٢٦/٩٨٩. الوسائل ١٧: ٨٩، أبواب ما يكتسب به، ب ٤، ح ٤.

(٢) التهذيب ١: ٢١٥ / ٦١٩. الوسائل ١: ١٣٤، أبواب الماء المطلق، ب ١، ح ٥.

نعم، قوله: (حتىٰ تَعلَمَ) يدلّ علىٰ استمرار المغيّىٰ، لكنّ المغيّىٰ به الحكمُ المنشيء للطهارة، يعني: هذا الحكم الظاهري مستمرّ له إلىٰ كذا، لا أنّ الطهارة الواقعيّة المفروغ عنها مستمرّة ظاهراً إلىٰ زمن العلم.

ومنها: قوله عليه السلام: (الماءُ كُلُّهُ طاهِرٌ حتىٰ تَعلَمَ أنّهُ نَجِسٌ). وهو وإنْ كان متّحداً مع الخبر السابق من حيث الحكم والغاية إلّا أنّ الاشتباه في الماء من غير جهة عروض النجاسة للماء

أنّ كلّ شيء بعنوانه الأوّلي طاهر حتىٰ تعرضه النجاسة.

الثاني: أنْ يكون المراد منها هو الحكم بالطهارة الظاهريّة للشيء المشكوك كما عليه المشهور، بأنْ يكون العلم قيداً للموضوع دون المحمول، فيكون المعنىٰ: كلّ شيء لم تعلم نجاسته طاهر.

الثالث: أنْ يكون المراد بها قاعدة الاستصحاب، بأنْ يكون المعنىٰ: إنّ كلّ شيء طهارته مستمرة إلىٰ زمان العلم بالنجاسة.

الرابع: أنْ يكون المراد بها الأعمّ من الطهارة الواقعيّة والظاهريّة، بأنْ يكون المعنىٰ: إنّ كلّ شيء معلوم العنوان أو مشكوكه طاهر بالطهارة الواقعيّة في الأوّل، وبالطهارة الظاهريّة في الثاني إلىٰ زمان العلم بالنجاسة.

الخامس: أنْ يكون المراد منها الطهارة الظاهريّة والاستصحاب، كما عليه صاحب الفصول، بأنْ يكون المعنىٰ: إنّ كلّ شيء مشكوك العنوان طاهر ظاهراً، وطهارته مستمرة إلىٰ زمان العلم بالنجاسة، فيكون المعنىٰ ـ وهو قوله عليه السلام: (طاهرٌ) ـ إشارة إلىٰ زمان العلم بالنجاسة.

السادس: أنْ يكون المراد بها الطهارة الواقعيّة والاستصحاب، كما في الكفاية بأنْ يكون المغيّىٰ إشارة إلىٰ الطهارة الواقعيّة وأنّ كلّ شيء بعنوانه الأوّلي طاهر، وقوله عليه السلام: (حتىٰ تعلم) إشارة إلىٰ استمرار الحكم إلىٰ زمان العلم بالنجاسة.

السابع: أنْ يكون المراد منها الطهارة الواقعيّة والظاهريّة والاستصحاب. هذا تمام الكلام في الاحتمالات وقد تقدّم بعضها في المتن، ومن يريد التحقيق فيها فعليه بالكتب المبسوطة.

(ومنها: قوله عليه السلام: (الماءُ كُلُّهُ طاهِرٌ حتىٰ تَعلَمَ أنّهُ نَجِسٌ) وهو وإنْ كان متّحداً مع الخبر

غيرُ متحقّق غالباً.

فالأوْلىٰ حملُها علىٰ إرادة الاستصحاب، والمعنىٰ: «إنّ الماء المعلوم طهارتُه بحسبِ أصل الخلقة طاهرٌ،حتىٰ تعلم ...» أي:مستمرٌ طهارتُه المفروضةُ إلىٰ حين العلم بعروض القذارة له، سواء كان الاشتباه وعدم العلم من جهة الاشتباه في الحكم،كالقليل الملاقي للنجس والبئر، أم كان من جهة الاشتباه في الأمر الخارجي،كالشكّ في ملاقاته للنجاسة أو نجاسة ملاقيه.

السابق من حيث الحكم والغاية).

إذ في كلا الخبرين الحكم هو طهارة ما شكّ في طهارته، والغاية هي العلم بالنجاسة، فمقتضىٰ اتّحادهما فيهما هو جريان ما جرىٰ في سابقه في هذا الخبر، إلّا أنّ الفرق بينهما موضوعاً يقتضي الفرق بينهما ظهوراً، بأنْ يكون ظهور الرواية السابقة في قاعدة الطهارة وظهور هذه الرواية في الاستصحاب، وقد أشار المصنّف‏ إلىٰ الفرق بينهما بقوله:

(إلّا أنّ الاشتباه في الماء من غير جهة عروض النجاسة للماء غيرُ متحقّق غالباً).

وحاصل الفرق، هو أنّ الموضوع في الرواية السابقة هو كلّ شيء، ومن المعلوم أنّ بعض الأشياء ما يشكّ في طهارته بحسب خلقته الأصليّة،كخرء الطير غير المأكول مثلاً، فيناسب فيها إرادة قاعدة الطهارة وبيان أنّ كلّ شيء محكوم ظاهراً بالطهارة إلىٰ زمان العلم بالنجاسة، وهذا بخلاف الرواية الثانية حيث إنّ الموضوع فيهاخصوص الماء، ولا شكّ في طهارة المياه بحسب خلقتها الأصليّة حتىٰ يكون ظهور الرواية في بيان قاعدة الطهارة كالرواية الأُولىٰ، بل الشكّ في الماء غالباً يتحقّق من جهة عروض النجاسة مع سبق العلم بالطهارة، فحينئذ يكون ظهور الرواية الثانية في الاستصحاب.

نعم، قد يشكّ في طهارة الماء ـ أيضاً ـ من غير جهة عروض النجاسة كالشكّ في طهارة الكرّ المتغيّر الزائل تغيّره بنفسه، ولذا قال: (إنّ الاشتباه) والشكّ (في الماء من غير جهة عروض النجاسة للماء غيرُ متحقّق غالباً) لا دائماً، وكيف كان، فالفرق المذكور يوجب ظهور الرواية الثانية في الاستصحاب،كما أشار إليه‏ بقوله:

(فالأوْلىٰ حملُها علىٰ إرادة الاستصحاب).

وقد يقال بظهور هذه الرواية كالرواية السابقة في قاعدة الطهارة أيضاً، وما ذكره من الغلبة لا يكفي في حمل الرواية علىٰ إرادة الاستصحاب مع ظهور مثل هذا التركيب في

ومنها: قولُهُ عليه السلام: (إذا استَيقَنتَ أنّكَ توضّأتَ فإيّاكَ أنْ تُحدِثَ وُضُوءً حتىٰ تستَيقِنَ أنّكَ أحدَثت)[1]. ودلالتُه علىٰ استصحاب الطهارة ظاهرةٌ.

ثمّ إنّ اختصاصَ ما عدا الأخبار العامّة بالقول المختار واضحٌ. وأمّا الأخبارُ العامّةُ، فالمعروفُ بين المتأخّرين الاستدلالُ بها علىٰ حجيّة الاستصحاب في جميع الموارد.

وفيه تأمّلٌ قد فتح بابه المحقّقُ الخوانساري في شرح الدروس، توضيحُه: إنّ حقيقةَ النقضِ هو رفعُ الهيئة الاتّصاليّة، كما في نقض الحبل، والأقربُ إليه علىٰ تقدير مجازيّته هو

إثبات القاعدة دون الاستصحاب، ولا معنىٰ لرفع اليد عن الظهور اللفظي من جهة الغلبة الخارجيّة.

(ومنها: قولُهُ عليه السلام: (إذا استَيقَنتَ أنّكَ توضّأتَ فإيّاكَ أنْ تُحدِثَ وُضُوءً حتىٰ تستَيقِنَ أنّكَ أحدَثت)).

ودلالة هذه الرواية علىٰ حجيّة استصحاب الطهارة ممّا لا إشكال فيه، إلّا أنّها تدلّ علىٰ حجيّة الاستصحاب في خصوص مورد اليقين بالوضوء والشكّ في الحدث، فلا تدلّ علىٰ حجيّته في جميع الموارد.

(ثمّ إنّ اختصاصَ ما عدا الأخبار العامّة بالقول المختار) وهو اعتبار الاستصحاب في مورد الشكّ في الرافع (واضحٌ).

وذلك لأنّ مورد جميع الأخبار الخاصّة هو سبق الطهارة عن الخبث أو الحدث، ومن المعلوم أنّ الخبث والحدث يكون من قبيل الرافع، فيكون الشكّ في الطهارة شكّاً في الرافع، إذ الطهارة إذا حصلت لا ترتفع إلّا برافع كالحدث مثلاً، فهذه الأخبار واردة في مورد الشكّ في الرافع.

(وأمّا الأخبارُ العامّةُ، فالمعروفُ بين المتأخّرين الاستدلالُ بها علىٰ حجيّة الاستصحاب في جميع الموارد)، أي: موارد الشكّ من جهة المقتضي والرافع.

(وفيه تأمّلٌ قد فتح بابه المحقّقُ الخوانساري في شرح الدروس، توضيحُه: إنّ حقيقةَ النقضِ هو رفعُ الهيئة الاتّصاليّة، كما في نقض الحبل، والأقربُ إليه علىٰ تقدير مجازيّته هو

---

(١) الكافي ٣: ٣٣/١. التهذيب ١: ١٠٢/٢٦٨. الوسائل ١: ٢٤٧، أبواب نواقض الوضوء، ب ١، ح ٧، باختلاف يسير في جميعها.

رفع الأمر الثابت، وقد يُطلَقُ علىٰ مطلق رفع اليد عن الشيء ولو لعدم المقتضي له بعد أنْ كان أخذاً به. فالمرادُ من النقض عدمُ الاستمرار عليه والبناء علىٰ عدمه بعد وجوده.

إذا عرفت هذا، فنقول: إنّ الأمر يدورُ بينَ أنْ يراد بالنقض مطلقُ ترك العمل وترتيب

رفع الأمر الثابت).

والتأمّل والإشكال علىٰ الاستدلال بالأخبار العامّة المشتملة علىٰ جملة (لا ينقض) أو (لا تنقض اليقين بالشكّ) علىٰ حجيّة الاستصحاب في جميع الموارد يتّضح بعد بيان مقدّمة في بيان ما يطلق عليه لفظ النقض حقيقة أو مجازاً فنقول:

إنّ لفظ النقض بحسب اللغة حقيقة في رفع الهيئة الاتّصاليّة الحسيّة مع بقاء المادة علىٰ حالها، لأنّ النقض عند اللغويين هو ضدّ الإبرام، فلا بدّ أنْ يتعلّق بما له أجزاء مبرمة قابلة للإبانة، كقولهم: نقض الحبل، وقد يطلق علىٰ رفع الأمر الموجود الثابت مع وجود المقتضي لبقائه لولا الرافع، كالطهارة مثلاً، وقد يطلق علىٰ مطلق رفع اليد عن الشيء ولو لعدم وجود المقتضي، كرفع اليد عن الواجب الموقت بعد خروج وقته.

ثمّ المراد بالنقض في الأخبار العامّة إنْ كان المعنىٰ الثاني، لكان مقتضاه اعتبار الاستصحاب في مورد الشكّ فيالرافع بعد فرض وجود المقتضي كما يقول به المصنّف ﷺ، وإنْ حمل علىٰ المعنىٰ الثالث كان مقتضاه هو اعتبار الاستصحاب في جميع الموارد حتىٰ في مورد الشكّ في المقتضي.

إذا عرفت هذه المقدّمة يتّضح لك الإشكال في الاستدلال بهذه الأخبار علىٰ اعتبار الاستصحاب في جميع الموارد، وذلك لأنّه لا يمكن أنْ يكون المراد بالنقض المعنىٰ الأوّل وهو المعنىٰ الحقيقي، وذلك لأنّ اليقين أمرٌ معنوي ليس له اتّصال حسّي حتىٰ يطلق علىٰ رفعه النقض بالمعنىٰ الحقيقي، فلا بدّ ـ حينئذٍ ـ من حمله علىٰ المعنىٰ المجازي، والمعروف هو حمل اللفظ علىٰ أقرب المجازات بعد تعذّر الحقيقة، والأقرب إلىٰ المعنىٰ الحقيقي في المقام هو المعنىٰ الثاني ومقتضاه اعتبار الاستصحاب في مورد الشكّ في الرافع فقط، وهو المطلوب، هذا ملخّص ما أفاده المصنّف ﷺ في المقام، ونكتفي في توضيح العبارة هنا بما ذكره الأُستاذ الاعتمادي بتصرّف.

(إذا عرفت هذا، فنقول: إنّ) إرادة المعنىٰ الحقيقي متعذّرة لعدم كون اليقين من

الأثر ـ وهو المعنىٰ الثالث ـ ويبقىٰ المنقوضُ عامّاً لكلّ يقين، وبينَ أنْ يراد من النقض ظاهره ـ وهو المعنىٰ الثاني ـ فيختصُّ متعلّقه بما من شأنه الاستمرارُ المختصّ بالموارد التي يوجد فيها هذا المعنىٰ.

ولا يخفىٰ رجحانُ هذا علىٰ الأوّل، لأنّ الفعل الخاصّ يصير مخصّصاً لمتعلّقه العامّ، كما في قول القائل: لا تضرب أحداً، فإنّ الضرب قرينة علىٰ اختصاص العامّ بالأحياء، ولا يكون عمومه للأموات قرينة علىٰ إرادة مطلق الضرب عليه كسائر الجمادات.

الأجسام المتّصلة الأجزاء ليكون قابلاً لرفع الهيئة الاتّصاليّة بين أجزائه، وحينئذ **(الأمر يدورُ بينَ أنْ يراد بالنقض مطلقُ ترك العمل وترتيب الأثر)**، فيكون معنىٰ قولهﷺ: **(لا تنقض اليقين بالشكّ)**، أي: لا ترفع اليد عن اليقين بسبب الشكّ سواء كان الشكّ من جهة المقتضي أو الرافع.

(وهو المعنىٰ الثالث، ويبقىٰ المنقوضُ عامّاً لكلّ يقين)، أي: اليقين المنقوض يبقىٰ علىٰ عمومه، بأنْ تعلّق بأمر لا يرتفع إلّا برافع كالوضوء، أو تعلّق بأمر يرتفع بتمام استعداده كالتيمّم.

فيكون مفاد قولهﷺ: **(لا تنقض اليقين بالشكّ)** هو اعتبار الاستصحاب مطلقاً **(وبينَ أنْ يراد من النقض ظاهره ـ وهو المعنىٰ الثاني ـ فيختصُّ متعلّقه بما من شأنه الاستمرارُ المختصّ بالموارد التي يوجد فيها هذا المعنىٰ)**، أي: الاستمرار لولا الرافع، فيكون مفاد قولهﷺ: **(لا تنقض اليقين بالشكّ)** هو اختصاص حجيّة الاستصحاب في مورد الشكّ في الرافع.

(ولا يخفىٰ رجحانُ هذا علىٰ الأوّل، لأنّ الفعل الخاصّ) وهو النقض **(يصير مخصّصاً لمتعلّقه)** هو اليقين، بمعنىٰ أنّ اليقين وإنْ كان عامّاً يشمل كلّ يقين، إلّا أنّ النقض لظهوره في رفع الأمر الثابت يصير قرينة علىٰ إرادة اليقين الخاصّ وهو اليقين المستمر بالشأن المتعلّق بالأمر المستمر لولا الرافع كالطهارة، وهذا معنىٰ قول المصنّف‬: **(لأنّ الفعل الخاصّ يصير مخصّصاً لمتعلّقه)** حيث يختص متعلّق اليقين بما له مقتضىٰ البقاء، ونظير ذلك **(كما في قول القائل: لا تضرب أحداً)** حيث يكون الفعل الخاصّ وهو الضرب بناءً علىٰ ظهوره في المؤذي مخصّصاً لمتعلّقه، فيختصّ متعلّق الضرب بمَنْ يقبل الألم والأذية به كالأحياء، فالضرب ـ حينئذٍ ـ قرينة علىٰ اختصاص العامّ ـ وهو أحد ـ بالأحياء.

ثمّ لا يتوهّمُ الاحتياجُ ـ حينئذٍ ـ إلىٰ تصرّف في اليقين بإرادة المتيقّن منه، لأنّ التصرّف لازم علىٰ كلّ حال. فإنّ النقض الاختياري القابل لورود النهي عليه لا يتعلّق بنفس اليقين علىٰ كلّ تقدير، بل المرادُ نقضُ ما كان علىٰ يقين منه، وهو الطهارة السابقة أو أحكام اليقين.

والمرادُ بأحكام اليقين ليس أحكامَ نفس وصف اليقين، إذ لو فرضنا حكماً شرعيّاً محمولاً علىٰ نفس صفة اليقين ارتفع بالشكّ قطعاً، كمَنْ نذر فعلاً في مدّة اليقين بحياة زيد، بل المرادُ أحكامُ المتيقّن المثبتةُ له من جهة اليقين. وهذه الأحكام كنفس المتيقّن ـ أيضاً ـ لها استمرارٌ شأني لا يرتفعُ إلّا بالرافع. فإنّ جواز الدخول في الصلاة بالطهارة أمرٌ مستقرّ إلىٰ أنْ يحدث ناقضها.

(ثمّ لا يتوهّمُ الاحتياجُ ـ حينئذٍ ـ إلىٰ تصرّف في اليقين بإرادة المتيقّن منه).

وحاصل التوهّم: إنّ حمل النقض بمعنىٰ رفع الأمر الثابت وإنْ كان أقرب المجازات إلىٰ المعنىٰ الحقيقي، إلّا أنّه لا يتمّ إلّا بجعل اليقين بمعنىٰ المتيقّن، لأنّ الأمر الثابت هو المتيقّن كالطهارة لا نفس اليقين، فيكون معنىٰ قوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشكّ): لا ترفع المتيقّن الذي هو أمر ثابت، وهذا بخلاف حمل النقض بالمعنىٰ الثالث وهو رفع اليد عن الشيء، إذ يمكن رفع اليد عن اليقين من دون حاجة إلىٰ التصرّف المذكور.

فالأوْلىٰ ـ حينئذٍ ـ اختيار المعنىٰ الثالث لئلّا يحتاج إلىٰ التصرّف في لفظ اليقين.

وحاصل الدفع: إنّ نسبة النقض إلىٰ نفس اليقين فاسد علىٰ كلّ حال، وذلك لأنّ اليقين يرتفع قهراً بعروض الشكّ، فليس نقضه في اختيار المكلّف حتىٰ ينهىٰ عنه الشارع، فلا بدّ من التصرّف في اليقين ـ حينئذ ـ سواء أُريد من النقض المعنىٰ الثاني أو المعنىٰ الثالث.

(بل المرادُ نقضُ ما كان علىٰ يقين منه، وهو الطهارة السابقة أو أحكام اليقين) كجواز الدخول في الصلاة في مورد سبق اليقين بالطهارة مثلاً.

(والمرادُ بأحكام اليقين ليس أحكامَ نفس وصف اليقين).

وذلك لأنّ الحكم المتعلّق علىٰ صفة اليقين ينتفي بانتفاء المتعلّق والموضوع، مثل من نذر اعطاء درهم للفقير في كلّ يوم ما دام متيقّناً بحياة ولده، فبالشكّ فيها يرتفع موضوع وجوب الدرهم ولا ينفع فيه الاستصحاب.

(بل المرادُ أحكامُ المتيقّن المثبتةُ له من جهة اليقين).

وكيف كان، فالمرادُ إمّا نقضُ المتيقّن ـ والمرادُ بالنقض رفعُ اليد عن مقتضاه ـ وإمّا نقضُ أحكام اليقين، أي: الثابتة للمتيقّن من جهة اليقين به، والمرادُ ـ حينئذ ـ رفعُ اليد عنها.

ويمكن أنْ يستفاد من بعض الأمارات إرادةُ المعنىٰ الثالث، مثل قوله عليه السلام: (بل ينقض الشكّ باليقين)، وقوله: (ولا يعتدّ بالشكّ في حالٍ من الحالات)[1] وقوله في الرواية الأربعمائة: (مَنْ كانَ علىٰ يَقينٍ فَشَكَّ فَليَمضِ علىٰ يَقينِهِ، فَإنَّ اليقينَ لا يُدفَعُ بالشكِّ)[2]، وقوله: (إذا شَكَكتَ فابنِ علىٰ اليَقينِ)[3].

كجواز الدخول في الصلاة حيث يكون من أحكام المتيقّن وهو الطهارة من جهة اليقين بها.

قوله: (وهذه الأحكام كنفس المتيقّن ـ أيضاً ـ لها استمرارٌ شأني).

دفع لما يقال من: أنّ الثابت هو المتيقّن كالطهارة، لا أحكامها كجواز الدخول في الصلاة، فالنقض بالمعنىٰ الثاني لا يتمّ بالنسبة إلىٰ أحكام المتيقّن كأحكام نفس اليقين.

وحاصل الدفع، هو أنّ هذه الأحكام، أي: أحكام المتيقّن كنفس المتيقّن، لها استمرار شأني لا يرتفع إلّا بالرافع فتصحّ نسبة النقض بالمعنىٰ الثاني إليها.

(وكيف كان، فالمرادُ إمّا نقضُ المتيقّن) كالطهارة والحياة مثلاً (والمرادُ بالنقض رفعُ اليد عن مقتضاه) كجواز الدخول في الصلاة مثلاً.

(ويمكن أنْ يستفاد من بعض الأمارات إرادة المعنىٰ الثالث) وهو مطلق رفع اليد عن الشيء (مثل قوله عليه السلام: (بل ينقض الشكّ باليقين)).

فإنّ النقض قد أُسند فيه إلىٰ الشكّ مع أنّ الشكّ ليس أمراً ثابتاً، فيكون المراد بالنقض هو مجرّد رفع اليد عن الشكّ وعدم الاعتناء به، وبالمقابلة يكون المراد من عدم نقض اليقين بالشكّ نفس هذا المعنىٰ، فيكون معنىٰ قوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشكّ): لا ترفع اليد عن اليقين بالشكّ، ولا يعتدّ به، كما هو المستفاد من قوله عليه السلام: ((ولا يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات)).

---

(١) الكافي ٣: ٣/٣٥٢. الوسائل ٨: ٢١٧، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ١٠، ح ٣.

(٢) الخصال ٢: ١٠/٦١٩. الوسائل ١: ٢٤٧، أبواب نواقض الوضوء، ب ١، ح ٦.

(٣) الفقيه ١: ١٠٢٥/٢٣١. الوسائل ٨: ٢١٢، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٨، ح ٢.

فإنّ المستفادَ من هذه وأمثالها أنّ المرادَ بعدم النقض عدمُ الاعتناء بـالاحتمال المخـالف لليقين السابق. نظير قولهعليه السلام: (إذا خَرجتَ مِن شيء وَدَخلتَ في غَيرِهِ فَشَكُّكَ ليسَ بشيء)[1] وقوله: (اليقينُ لا يدخله الشكّ، صُم للرؤية وافطِر للرؤية)[2] فإنّ مورده استصحاب بـقاء رمضان، والشكّ فيه ليس شكّاً في الرافع، كما لا يخفىٰ.

ولكنّ الإنصاف أنّ شيئاً من ذلك لا يصلحُ لصرف لفظ النقض عن ظاهره، لأنّ قوله: (بل ينقضُ الشكّ باليَقينِ) معناه رفعُ الشكّ، لأنّ الشكّ ممّا إذا حصل لا يرتفع إلّا برافع.

وأمّا قولهعليه السلام: (مَن كانَ علىٰ يقين فَشَكّ)، فقد عرفت أنّه كقوله: (إذا شَككتَ فابنِ علىٰ اليقين) غيرُ ظاهر في الاستصحاب. مع إمكان أنْ يجعل قوله: (فإنّ اليقين لا يُنقَضُ بالشكّ، أو لا يُدفَع بِـهِ) قرينةً علىٰ اختصاص صدر الرواية بموارد النقض. مع أنّ الظاهرَ من المُـضيّ الجَريُ علىٰ مقتضىٰ الداعي السابق وعدم الوقف إلّا لصارف، نظير قوله: (إذا كثر عليك السهوُ فَامضِ علىٰ صلاتك)[3] ونحوه. فهو أيضاً مختصّ بما ذكرنا.

وكيف كان، فالمستفاد من هذه الرواية وأمثالها (أنّ المرادَ بعدم النقض عدمُ الاعـتناء بالاحتمال المخالف لليقين السابق) فالمستفاد من جميع ما ذكر هـو إرادة المـعنىٰ الثـالث، ولازم ذلك هو اعتبار الاستصحاب في جميع الموارد.

(ولكنّ الإنصاف أنّ شيئاً من ذلك لا يصلحُ لصرف لفظ النقض عن ظاهره، لأنّ قوله: (بل ينقضُ الشكّ باليَقينِ) معناه رفعُ الشكّ) والشكّ هو الأمر الثابت كالطهارة، لا يرتفع إلّا برافع.

(وأمّا قولهعليه السلام: (مَن كانَ علىٰ يقين فَشَكّ)، فقد عرفت) الإشكال في ظهوره في اعتبار الاستصحاب، لاحتمال إرادة قاعدة اليقين منه، كما أنّ (قولهعليه السلام: (إذا شَككتَ فابنِ عـلىٰ اليقين) محتمل لإرادة اليقين بالبراءة (مع أنّ الظاهرَ من المُضيّ الجَريُ علىٰ مقتضىٰ الداعي السابق وعدم الوقف إلّا لصارف)، أي: رافع، فيكون قرينة علىٰ أنّ المراد بـالمضي هـو

---

(١) التهذيب ٢: ١٤٥٩/٣٥٢. الوسائل ٨: ٢٣٧، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٢٣، ح ١.

(٢) التهذيب ٤: ٤٤٥/١٥٩. الوسائل ١٠: ٢٥٦، أبواب أحكام شهر رمضان، ب ٣، ح ١٣.

(٣) الكافي ٣: ٨/٣٥٩. التهذيب ٢: ١٤٢٤/٣٤٣. الوسائل ٨: ٢٢٨، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ١٦، ح ١.

وأمّا قوله: (اليقين لا يدخله الشكّ) فتفرّعُ الإفطار للرؤية عليه من جهة استصحاب الاشتغال بصوم رمضان إلىٰ أنْ يحصل الرافع.

وبالجملة، فالمتأمّلُ المنصفُ يجد أنّ هذه الأخبار لا تدلّ علىٰ أزيد من اعتبار اليقين السابق عند الشكّ في الارتفاع برافع.

المضي في ما له مقتضي.

(وأمّا قوله: (اليقين لا يدخله الشكّ) فتفرّعُ الإفطار للرؤية عليه ... إلىٰ آخره).

والحاصل: إنّ المتفرّع عليه بالنسبة إلىٰ يوم الشكّ من شوال ليس هو استصحاب رمضان بل استصحاب الاشتغال، والشكّ في شكّ فيه الرافع.

(وبالجملة، فالمتأمّلُ المنصفُ يجد أنّ هذه الأخبار لا تدلّ علىٰ أزيد من اعتبار اليقين السابق عند الشكّ في الارتفاع برافع).

هذا تمام الكلام في ما يمكن أنْ يُستدلّ به علىٰ حجيّة الاستصحاب، وبعده يقع الكلام في البحث عن تنبيهات الاستصحاب إنْ شاء الله، فانتظر.

❁ ❁ ❁

تنبيهات

وينبغي التنبيه علىٰ أُمور:

وهي بين ما يتعلّق بالمتيقّن السابق، وما يتعلّق بدليله الدالّ عليه ، وما يتعلّق بالشكّ اللاّحق في بقائه .

[الأمر] الأوّل: إنّ المتيقّن السابق إذا كان كلّيّاً في ضمن فرد وشكّ في بقائه ، فـإمّا أنْ يكون الشكّ من جهة الشكّ في بقاء ذلك الفرد ، وإمّا أنْ يكون من جهة الشكّ في تعيين ذلك الفرد وتردّده بين ماهو باقٍ جزماً وبين ما هو مرتفع ، وإمّا أنْ يكون من جهة الشكّ في قيام فرد آخر مقامه مع الجزم بارتفاع ذلك الفرد.

(وينبغي التنبيه علىٰ أُمور: وهي بين مايتعلّق بالمتيقّن) السابق (وما يتعلّق بدليله الدالّ عليه ، ومايتعلّق بالشكّ اللاّحق في بقائه.

الأمر الأوّل: إنّ المتيقّن السابق إذا كان كلّيّاً في ضمن فرد وشكّ في بقائه ...إلىٰ آخره).

وهذه الأُمور وإنْ كانت أكثر من العشرة عدداً إلّا أنّها تنقسم إلىٰ ثلاثة أقسام ،كما في المتن، وغالبها مايتعلّق بالمتيقّن والمستصحب، والأمر العاشر هو ما يتعلّق بالدليل ،كما أنّ الأمر الثاني عشر يكون ممّا يتعلّق بالشكّ.

وحاصل الكلام في الأمر الأوّل – وهو ما إذا كان المتيقّن و المستصحب كلّيّاً ـ يتّضح بعد ذكر مقدّمة وهي : إنّ الشكّ في بقاء الكلّي في ضمن أفراده يتصوّر علىٰ ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: أنْ يكون الشكّ في بقاء الكلّي من جهة الشكّ في بقاء ذلك الفرد المعيّن الذي كان الكلّي متحقّقا فيضمنه ،كما إذا علم بوجود الإنسان في ضمن زيد في الدار، ثمّ شكّ في وجود الإنسان فيها من جهة الشكّ في خروج زيد منها.

القسم الثاني: أنْ يكون الشكّ في بقاء الكلّي من جهة تردّد الفرد الذي كان الكلّي متحقّقاً في ضمنه، بين ما هو مقطوع الارتفاع، وما هو مقطوع البقاء، ومثاله الشرعي هو ما إذا علم المكلّف بخروج بللٍ مردّدٍ بين البول والمنّي ثمّ توضأ، فإنّه يشكّ حينئذٍ في بقاء الحدث الكلّي، لاحتمال وجوده في الحدث الأكبر، مع أنّ الكلّي يدور أمره بين ما هو باق قطعاً، وماهو مرتفع كذلك.

أمّا الأوّلُ : فلا إشكال في جواز استصحاب الكلّي ونفس الفرد وترتيب أحكام كلّ منهما عليه.

وأمّا الثاني : فالظاهرُ جوازُ الاستصحاب في الكلّي مطلقاً ، علىٰ المشهور .

(والأوّل) فيما إذا كان البلل من الحدث الأكبر. (والثاني) فيما إذا كان من الحدث الأصغر، والمثال الآخر المعروف هو كوجود الحيوان المردّد بين كونه قصير العمر أو طويله مع مضي زمان يقطع عادة بعدم بقاء القصير فيه.

القسم الثالث: أنْ يكون الشكّ في بقاء الكلّي من جهة الشكّ في وجوده في ضمن فرد آخر، مع العلم بارتفاع الفرد الأوّل الذي كان الكلّي متحقّقاً في ضمنه. ثمّ احتمال بقاء الكلّي في ضمن فرد آخر علىٰ قسمين:

الأوّل: هو احتمال وجود فرد آخر في زمان الفرد الأوّل من الأوّل.

والثاني: هو احتمال وجود الفرد الثاني مقارناً لارتفاع الفرد الأوّل ،كما إذا علم بوجود الإنسان بوجود زيد في الدار، وعلم بخروج زيد عنها إلّا أنّه يحتمل وجود الإنسان فيها، لاحتمال وجوده بوجود عمرو فيها من الأوّل ، أو بدخوله فيها مقارناً لخروج زيد عنها.

إذا عرفت هذه المقدّمة يتّضح لك حكم الأقسام المذكورة من حيث جريان الاستصحاب بلا إشكال، أومعه.

وقد أشار إلىٰ القسم الأوّل بقوله:

(**أمّا الأوّل: فلا إشكال في جواز استصحاب الكلّي ونفس الفرد ...إلىٰآخره**)، وذلك لتماميّة أركان الاستصحاب، والعمدة منها هو اليقين والشكّ الموجودان في كليهما، فيترتّب علىٰ كلّ منهما أثره الشرعي.

وقد اشار إلىٰ القسم الثاني بقوله:

(**وأمّا الثاني: فالظاهر جواز الاستصحاب في الكلي مطلقاً**)، أي: سواء كان الشكّ في الرافع أم في المقتضي (علىٰ المشهور)، أمّا علىٰ ماذهب إليه المصنف‏ﷺ فلايجوز الاستصحاب إلّا في الشكّ من جهة الرافع.

وحاصل كلام المصنف‏ﷺ في القسم الثاني هو التفصيل بين الكلّي والفرد، فيجري الاستصحاب في الأوّل دون الثاني، لتحقّق مايعتبر في الاستصحاب من وجود المتيقّن،

نعم ، لا تتعيّن بذلك أحكامُ الفرد الباقي ، سواء كان الشكّ من جهة الرافع ،كما إذا علم بحـــدوث البـول أو المـنيّ ولم يـعلم الحـالة السـابقة، وجب الجـمعُ بـين الطـهارتين،

والشكّ في بقائه بالنسبة إلىٰ الكلّي، فإنّ اليقين بوجود أحد الفردين لا علىٰ التعيين يلازم اليقين بوجود القدر المشترك بينهما.

ثمّ العلم بارتفاع أحد فردي الترديد يوجب الشكّ في بقاء القدر المشترك، لاحتمال أنْ يكون الحادث هو الفرد الباقي الذي يلازم بقاؤه بقاء الكلّي في ضمنه، فقد تحقّق كلا ركني الاستصحاب بالنسبة إلىٰ القدر المشترك والكلّي، وهذا بخلاف الفرد حيث يدور أمره بين ماهو مقطوع الانتفاء وما هو مشكوك الحدوث، وما هو محكوم بالانتفاء بحكم أصالة عدم حدوث الكلّي في ضمنه من الأوّل.

ففي مثال دوران الحدث بين الأصغر والأكبر، يجري استصحاب كـلّي الحـدث بـعد الوضوء، فلايجوز للمكلّف مسّ المصحف، ويجب عليه الغسل مقدّمة للعلم بفراغ الذمّة عمّا اشتغلت به بعد العلم الإجمالي بوجوب الوضوء أوالغسل، ومقتضىٰ العلم الإجمالي هو الجمع بين الطهارتين بالنسبة إلىٰ الآثار المشتركة، وأمّا الآثار المختصّة بالجنابة مثلاً فلا يمكن إثباتها بالاستصحاب ، بل تنفىٰ بأصالة عدم الجنابة ،كما أشار إليه بقوله:

(نعم، لاتتعيّن بذلك أحكام الفرد الباقي...إلىٰ آخره).

ثمّ الظاهر من كلام المصنف‌ هو جريان الاستصحاب في الكلّي مع الجهل بالحالة السابقة، بأنْ لايعلم قبل حدوث الحدث المردّد بين البول والمنيّ بحدوث أحدهما معيّناً، كما أشار إليه بقوله:

(ولم يعلم الحالة السابقة)، إذ مع العلم بحدوث أحدهما معيّناً قبل حـدوث الحـدث المردّد بينهما، لاوجه للتمسّك باستصحاب الكلّي لإثبات وجوب الجمع بين الطهارتين؛ وذلك فإنّ الحالة السابقة المعلومة إمّا هي الحدث الأكبر أوالحـدث الأصغر، ولاوجـه للتمسّك باستصحاب الكلّي لوجوب الجمع بين الطهارتين علىٰ كلا التقديرين.

أمّا علىٰ تقدير كون الحالة السابقة هو الحدث الأكبر، فلأنّ مقتضىٰ ذلك هو وجوب الغسل فقط، وهو يغني عن وجوب الوضوء فلا أثر للحدث المردّد بين البول والمنيّ سواء كان بولاً أومنيّاً.

فإذا فعل إحداهما وشكّ في رفع الحدث، فالأصل بقاؤه ، وإن كان الأصلُ عدمَ تحقّق الجنابة فيجوز له ما يحرم على الجنب، أم كان الشكُّ من جهة المقتضي، كما لو تردّد مَنْ في الدار بين كونِه حيواناً لا يعيش إلاّ سنةً ، وكونِه حيواناً يعيش مائةَ سنة، فيجوز بعد السنة الأولىٰ

وأمّا علىٰ تقدير كونها هو الحدث الأصغر ، فلأنّ مقتضىٰ استصحابه هو وجوب الوضوء فقط ، وذلك فإنّ الحدث الجديد إمّا حدث أصغر أوأكبر ، وعلىٰ التقديرين لا أثر له.

أمّا علىٰ تقدير كونه أصغر، فلأجل أنّه لا أثر للحدث بعد الحدث، بل يجب وضوء واحد، وأمّا علىٰ تقدير كونه حدثاً أكبر، فلأنّ مقتضىٰ الأصل هو عدم حدوثه، لأنّ الشكّ بالنسبة إليه شكّ بدويّ في أصل حدوثه، فتجري أصالة عدم الحدوث فيه. ويترتّب عليها جواز الدخول في الصلاة بعد الوضوء من دون حاجة إلىٰ الغسل.

نعم لو كان المكلّف عالماً بسبق الطهارة أوجاهلاً بحاله ثمّ علم إجمالاً بالحدث الأصغر أو الأكبر وجب عليه حينئذٍ الجمع بين الطهارتين؛ وذلك ليس من جهة اقتضاء استصحاب الحدث بنفسه لذلك حتىٰ يقال بأنّ وجوب الغسل يكون من الأحكام الخاصّة للحدث الأكبر، كما أنّ وجوب الوضوء من الأحكام الخاصّة للحدث الأصغر؛ فكيف يمكن الحكم بوجوب الغسل بعد الوضوء باستصحاب كلّي الحدث ؟!.

بل الجمع بين الطهارتين يكون من جهة اقتضاء استصحاب الكلّي عدم جواز الدخول في الصلاة إلّا بعد إحراز الطهارة، وإحرازها لايحصل إلّا بإتيان كلّ من الوضوء والغسل، ولهذا يجب الجمع بينهما، ثمّ الجمع بينهما إنّما هو للآثار المشتركة، كما أشار إليه بقوله:

(**فإذا فعل إحداهما وشكّ في رفع الحدث، فالأصل بقاؤه**)، أي: بقاء الحدث وترتيب الأثر المشترك، كعدم جواز مسّ المصحف عليه.

(**وإنْ كان الأصل عدم تحقّق الجنابة فيجوز له مايحرم علىٰ الجنب**)، فلايترتّب علىٰ استصحاب كلّي الحدث أثر خصوص الجنابة، بأنْ يحكم بحرمة ما يحرم علىٰ الجنب ، كدخول المساجد وقراءة العزائم.

وما ذكر من تردّد الحدث بين الأصغر والأكبر مثال للشكّ في الرافع، وقد أشار إلىٰ مثال الشكّ من جهة المقتضي بقوله:

استصحابُ الكلّي المشترك بين الحيوانين ويترتّب عليه آثارُه الشرعيّة الثابتة دون آثار شيءٍ من الخصوصيّتين، بل يحكم بعدم كلٍّ منهما لو لم يكن مانع عن إجراء الاصلين، كما في الشبهة المحصورة.

وتوهّم: «عدم جريان الأصل في القدر المشترك من حيث دورانه بين ما هو مقطوع

(كما لو تردّد مَنْ في الدار بين كونه حيواناً لايعيش إلّا سنة، وكونه حيواناً يعيش مائة)، كالعصفور والفيل فرضاً.

(فيجوز بعد السنة الأُولىٰ استصحاب الكلّي المشترك بين الحيوانين ويترتّب عليه آثاره الشرعيّة الثابتة دون آثار شيء من الخصوصيّتين، بل يحكم بعدم كلٍّ منهما لو لم يكن مانع عن إجراء الاصلين).

بأنْ يكون إجراء الأصلين مستلزماً للمخالفة العمليّة القطعيّة، كما إذا علم إجمالاً بثبوت التكليف الإلزامي بين المشتبهين، لأنّ الرجوع إلىٰ الأُصلين النافيين يوجب المخالفة القطعيّة، فلا يجوز الرجوع إليهما لمانع، وهو المخالفة العمليّة القطعيّة، ومثال ذلك، كما لو نذر زيد دفع درهم للفقير إنْ كان العصفور أو الفيل في الدار، فلا يجوز له إجراء الأصلين لكونه مستلزماً للمخالفة العمليّة بعد علمه إجمالاً بوجوب دفع درهم عليه.

(كما في الشبهة المحصورة) حيث لايجوز الرجوع إلىٰ أصالة الحلّيّة والطهارة في كلّ من الطرفين بعد العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما، لوجود مانع، وهو لزوم المخالفة القطعيّة وطرح العلم الإجمالي.

وبالجملة، إنّ كلّي الحيوان يجوز استصحابه إنْ كان له أثر، أمّا خصوص الفردين فلا يجوز استصحابهما؛ وذلك لانتفاء مايعتبر في الاستصحاب من اليقين بالثبوت والشكّ في البقاء، لانتفاء اليقين بالثبوت بالنسبة إلىٰ خصوص الفرد الطويل، والشكّ في البقاء بالنسبة إلىٰ الفرد القصير، لكون الشكّ في ثبوت الأوّل، واليقين بارتفاع الثاني.

والمتحصّل من جميع ماذكر هو جريان الاستصحاب في القسم الثاني.

إلّا أنّ المصنفؒ قد ذكر مايمكن أنْ يكون مانعاً عن جريان الاستصحاب في القسم الثاني، وهو وجهان:

الأوّل ما أشار إليه بقوله:

الانتفاء وما هو مشكوك الحدوث، وهو محكوم الانتفاء بحكم الأصل» مدفوع، بأنّه لا يقدح ذلك في استصحابه بعد فرض الشكّ في بقائه وارتفاعه، كاندفاع توهّم كونِ الشكّ في بقائه مسبّباً عن الشكّ في حدوث ذلك المشكوك الحدوث. فإذا حكم بأصاله عدم حدوثه لزمه ارتفاعُ القدر المشترك، لأنه من آثاره.

(وتوهّم عدم جريان الأصل في القدر المشترك من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء وما هو مشكوك الحدوث، وهو محكوم الانتفاء بحكم الأصل مدفوع، بأنّه لايقدح ذلك في استصحابه ...إلىٰ آخره).

والتوهُّم المذكور يتّضح بعد تقديم مقدّمة مشتملة علىٰ أمرين:

الأوّل: إنّ وجود الكلّي في الخارج هو عين وجود أفراده، فله وجودات بعدد وجودات الأفراد.

والثاني: إنّ أهمّ أركان الاستصحاب هو اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء. إذا عرفت هذه المقدّمة، يتّضح لك وجه عدم جريان الاستصحاب فيالقسم الثاني؛ وذلك لانتفاء اليقين بالحدوث أوالشكّ في البقاء، فإنّ أمر الكلّي في الواقع دائر بين وجوده في الفرد القصير، أوالفرد الطويل.

وعلىٰ الأوّل ينتفي الشكّ في البقاء لكونه مقطوع الانتفاء، وعلىٰ الثاني ينتفي اليقين بالحدوث مع كونه محكوماً بالانتفاء بالأصل، فيكون الكلّي مرتفعاً في الزمان الثاني إمّا وجداناً، كما في الفرض الأوّل، أو تعبّداً بالأصل، كما في الفرض الثاني، وعلىٰ التقديرين لايبقىٰ شكّ في البقاء حتىٰ يجري الاستصحاب.

وحاصل الجواب: إنّ دوران أمر الكلّي في الواقع بين ما هو مقطوع الانتفاء وما هو مقطوع البقاء، لايمنع عن استصحاب نفس الكلّي بالنسبة إلىٰ الآثار المترتّبة عليه؛ وذلك لتحقّق اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء بالنسبة إلىٰ نفس الكلّي، فإنّ كلّي الحيوان في فرض دورانه بين الفرد القصير والطويل يقينيّ الحصول، ومشكوك البقاء، فيجري فيه الاستصحاب.

نعم، ماذكر من دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء وما هو مقطوع البقاء مانع عن جريان الاستصحاب في خصوص الفردين كما عرفت. هذا تمام الكلام في الوجه الأوّل.

فإنّ ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون الحادث ذلك الأمرَ المقطوعَ ، لا مـن لوازم عدم حدوث الأمر الآخر.

والثاني: ما أشار إليه بقوله:

(توهّم كون الشكّ في بقائه مسبّباً عن الشكّ في حدوث ذلك المشكوك الحدوث ...إلىٰ آخره).

وتوضيح هذا التوهُّم ـ الثاني ـ يتوقّف علىٰ تقديم مقدّمة قصيرة، وهي:

إنّ الأصل المسبّبي لايجامع مع الأصل السببي، بل الثاني يتقدّم علىٰ الأوّل بالحكومة؛ إذا عرفت هذه المقدّمة فنقول:

إنّ استصحاب الكلّي في المقام أصل مسبّبي محكوم بأصالة عدم حدوث الكلّي في ضمن الفرد الطويل، لأنّ الشكّ في بقائه مسبّب عن الشكّ في حدوثه في ضـمن الفـرد الطويل.

ففي مثال دوران أمر الحدث بين الأصغر والأكبر يكون الشكّ في بقاء الحدث مسبّباً عن الشكّ في حدوثه في ضمن الحدث الأكبر وهو الجنابة، فتجري أصالة عدم الجنابة، وبانضمام هذا الأصل إلىٰ الوجدان يحكم بارتفاع كلّي الحدث، إذ الحدث الأصغر مرتفع بالوجدان والحدث الأكبر منفي بالأصل، فلا يبقىٰ شكّ في بقاء الحدث لكي يقع مجرىٰ الاستصحاب.

وحاصل الدفع، كما أشار إليه بقوله:

(فإنّ ارتفاع القدر المشترك ...إلىٰ آخره) يتّضح بعد مقدّمة، وهي:

إنّ ماذكر من كون الشكّ في بقاء الكلّي مسبّباً عن الشكّ في حدوثه في ضمن الفرد الطويل، وكون أصالة عدم حدوثه في ضمن الفرد الطويل حاكماً عـلىٰ اسـتصحاب بـقاء الكلّي مبنيّ علىٰ أنْ يكون ارتفاع الكلّي من لوازم عدم حدوث الفرد الطويل، بأنْ يكون احتمال بقائه مستنداً إلىٰ احتمال حدوث الفرد الطويل، واحـتمال ارتـفاعه مسـتنداً إلىٰ احتمال عدم حدوثه.

وأمّا لو لم يكن احتمال ارتفاع الكلّي مستنداً إلىٰ احتمال عدم حدوث الفرد الطويل، بل كان مستنداً إلىٰ احتمال حدوثه في ضمن الفرد القصير المقطوع ارتفاعه، لما كان الشكّ

نعم ، اللازمُ من عدم حدوثه هو عدمُ وجود ما هو في ضمنه من القدر المشترك في الزمان الثاني ، لا ارتفاع القدر المشترك بين الأمرين.

وبينهما فرق واضح، ولذا ذكرنا أنّه تترتّب عليه أحكام عدم وجود الجنابة في المثال المتقدّم .

في بقاء الكلّي مسبّباً عن الشكّ في حدوثه في الفرد الطويل، حتىٰ تكون أصالة عدم حدوث الفرد الطويل حاكمة علىٰ استصحاب بقاء الكلّي.

إذا عرفت هذه المقدّمة، يتّضح لك عدم ورود التوهّم المذكور؛ لأنّ الشكّ في بقاء الكلّي في المقام مسبّب عن الشكّ في حدوثه في الفرد القصير، لا عن عدم حدوثه في الفرد الطويل، حتىٰ يثبت بأصالة عدم حدوث الفرد الطويل عدم بقاء الكلّي أصلاً وارتفاعه رأساً.

بل غاية مايلزم من أصالة عدم حدوث الفرد الطويل هو عدم وجود ما هو في ضمنه من القدر المشترك في الزمان الثاني، لا ارتفاع القدر المشترك رأساً ،كما أشار إليه بقوله:

(نعم، اللازم من عدم حدوثه هو عدم وجود ما هو في ضمنه من القدر المشترك في الزمان الثاني، لا ارتفاع القدر المشترك بين الأمرين).

وحاصل الكلام، هو أنّ اللازم من أصالة عدم حدوث الجنابة في دوران الأمر بين الحدث الأصغر والأكبر، هو عدم وجود الحدث الأكبر الذي يكون حصّة من كلّي الحدث لا عدم وجود كلي الحدث حتىٰ لايبقىٰ مجال لاستصحاب الكلي.

(**وبينهما فرق واضح**)، أي: بين ارتفاع حصّة الكلّي بالأصل، وبين ارتفاع نفس الكلّي فرق واضح، إذ بارتفاع الحدث في ضمن الجنابة بالأصل يرتفع ما هو الأثر الخاصّ للجنابة، كحرمة الدخول أو المكث في المسجد مثلاً، وهذا بخلاف ارتفاع الكلّي بالأصل حيث يرتفع به ما هو الأثر المشترك، كحرمة الدخول في الصلاة، ومسّ الكتاب.

(**ولذا ذكرنا أنّه تترتّب عليه**)، أي: علىٰ أصالة عدم حدوث الجنابة (**أحكام عدم وجود الجنابة في المثال المتقدّم**)، مثل عدم حرمة المكث، وقد ذكره المصنفؒ في السابق، حيث قال:

«وإنْ كان الأصل عدم تحقّق الجنابة فيجوز له ما يحرم علىٰ الجنب»، كالدخول

ويظهر من المحقّق القمّي ﷺ في القوانين ـ مع قوله بحجّيّة الاستصحاب علىٰ الإطلاق ـ عدمُ جواز إجراء الاستصحاب في هذا القسم، ولم أتحقّق وجهه.

في المسجد والمكث فيه مثلاً، وقد أُجيب عن التوهّم المذكور بوجوه أُخر:

منها: ماحاصله: من أنّ الأصل السببي معارض بمثله، فإنّ أصالة عدم حدوث الفرد الطويل معارض بأصالة عدم حدوث الفرد القصير، وأصالة عدم كون الحادث طويلاً معارض بأصالة عدم كون الحادث قصيراً، وبعد سقوط الأصل السببي للمعارضة تصل النوبة إلىٰ الأُصل المسبّبي، وهو استصحاب بقاء الكلّي، كما في مصباح الأُصول، ثمّ أورد السيّد الأُستاذ «دام ظله» علىٰ هذا الجواب تركنا ذكره رعاية للاختصار.

ومنها: إنّه كما أنّ احتمال بقاءالكلّي مسبّب عن كونالحادث هو الأكبر كذلك احتمال الانتفاء مسبّب عن احتمال كونه هو الحدث الأصغر، فيتعارضان، فيبقىٰ الأصل في الكلّي سليماً عن ورود الأُصل الحاكم عليه.

ومنها: إنّ أصالة عدم وجود الحدث الأكبر لإثبات ارتفاع الكلّي مثبت، فلا يكون حجّة إلّا علىٰ القول بحجيّة الأصل المثبت، وكيف كان، فالصحيح ماذكره المصنف ﷺ من الجواب، ويتلخّص في أنّ الشكّ في وجود الكلّي وعدمه في الزمان الثاني ليس مسبّباً عن خصوص احتمال حدوث الفرد الطويل حتىٰ يكون نفيه بالأُصل موجباً لنفي الشكّ في وجود الكلّي، كي يقال بأنّه لايبقىٰ مجال لاستصحابه.

بل الشك في وجود الكلّي مسبّب عن الشكّ في كون الحادث المعلوم هو الفرد الطويل أو القصير، فلابدّ حينئذٍ من نفي كلّ من الفردين بالأصل حتىٰ يكون ذلك موجباً لارتفاع القدر المشترك، ومن المعلوم أنّ العلم بحدوث أحد الفردين يمنع عن الأُصل، فلا مانع من استصحاب الكلّي لتماميّة أركانه من اليقين والشكّ.

(ويظهر من المحقّق القمّي ﷺ في القوانين مع قوله بحجّيّة الاستصحاب علىٰ الإطلاق)، أي: سواء كان الشكّ في الرافع أوفي المقتضي **(عدم جواز إجراء الاستصحاب في هذا القسم)**، أي: القسم الثاني من الكلّي، فيما إذاكان الشكّ في بقاء الكلّي من جهة المقتضي، كمثال الحيوان مثلاً.

(ولم أتحقّق وجهه)، بل قوله بحجّية الاستصحاب مطلقاً، ينافي ما ذكره من عدم جواز

قال: «إنّ الاستصحابَ يتبع الموضوع وحكمه في مقدار قابليّة الامتداد وملاحظة الغلبة فيه، فلابدّ من التأمّل في أنّه كلّي أو جزئي ، فقد يكون الموضوع الثابت حكمه أوّلاً مفهوماً كلّيّاً مردّداً بين أُمور، وقد يكون جزئيّاً حقيقيّاً معيّناً .

وبذلك يتفاوت الحال، إذ قد يختلف أفرادُ الكلّي في قابليّة الامتداد ومقداره، فالاستصحابُ حينئذٍ ينصرف إلىٰ أقلّها استعداداً للامتداد.

إجراء الاستصحاب في هذا القسم، فيما شكّ في بقاء الكلّي من جهة المقتضي، إلّا أنْ يقال: بأنّ ماذكره من عدم جواز إجراء الاستصحاب في بقاء الكلّي فيما شكّ في بقائه من جهة المقتضي مبنيّ علىٰ القول باعتبار الاستصحاب من باب الظنّ، ومن المعلوم أنّ الظنّ ببقاء الكلّي يحصل في زمان يعلم فيه قابليّة البقاء لأقلّ أفراده استعداداً، كما يظهر من كلامه.

حيث (قال: إنّ الاستصحاب يتبع الموضوع وحكمه في مقدار قابلّية الامتداد)، فلا يجري فيما لم يكن هناك قابليّة الامتداد والبقاء موضوعاً أو حكماً؛ وذلك أنّ الزوج يقبل الحياة إلىٰ مائة عام مثلاً، وحكمه كوجوب نفقة زوجته يمتدّ أيضاً إلىٰ ذلك، فاستصحابه يصحّ إلىٰ ذلك الزمان، وهذا معنىٰ مافي المتن من (أنّ الاستصحاب يتبع الموضوع وحكمه).

ثم يبيّن طريق تشخيص مقدار قابليّة الامتداد في مورد الشكّ في القابليّة بقوله:

(وملاحظة الغلبة فيه)، أي: ملاحظة أغلب الأفراد استعداداً في الاستصحاب، (فلابدّ من التأمّل في أنّه كلّي أوجزئي، فقد يكون الموضوع الثابت حكمه أولاً مفهوماً كلّيّاً مردّداً بين أُمور)، كالحيوان المردّد بين البقّ والعصفور والفيل، (وقد يكون جزئيّاً حقيقيّاً معيّناً)، كعمرو مثلاً.

(وبذلك يتفاوت الحال،إذ قد يختلف أفراد الكلّي في قابليّة الامتداد ومقداره)، فإنّ الحيوان المردّد بين الفيل والعصفور يستصحب فيما إذا شكّ في بقائه إلىٰ سنة فقط، لأنْ الاستصحاب ينصرف إلىٰ أقلّ أفراده استعداداً للامتداد، وهو العصفور.

ثمّ لو فرض عدم اختلاف الكلّي في القابليّة للامتداد، لكان جريان الاستصحاب في الكلّي مختصّاً بالشكّ من جهة الرافع، ولايجري في الشكّ من جهة المقتضي؛ وذلك لعدم

ثمّ ذكر حكاية تمسّك بعض أهل الكتاب لإثبات نبوّة نبيّه بالاستصحاب وردّ بعض معاصريه له بما لم يرتضه الكتابيّ، ثمّ ردّه بما ادّعىٰ ابتناءه علىٰ ما ذكره وملاحظة مقدار القابليّة، ثمّ أوضح ذلك بمثال وهو: إنّا إذا علمنا أنّ في الدار حيواناً، لكن لا نعلمُ أنّه أيّ نوع هو، من الطيور، أو البهائم، أو الحشار، أو الديدان، ثمّ غِبنا عن ذلك مدّة، فلا يمكن لنا الحكمُ ببقائه في مدّة يعيش فيها أطولُ الحيوان عمراً، فاذا احتمل كون الحيوان الخاصّ في البيت عصفوراً، أو فأرةً، أو دودة قزّ، فكيف يحكم بسبب العلم بالقدر المشترك باستصحابها إلىٰ حصول زمان ظنّ بقاء أطول الحيوانات عمراً؟ قال: وبذلك بطل تمسّكُ الكتابيّ».

تصور الشكّ فيه علىٰ فرض انتفاء اختلاف الكلّي في قابليّة الامتداد من حيث الأفراد.

(ثمّ ذكر حكاية تمسّك بعض أهل الكتاب لإثبات نبوّة نبيّه بالاستصحاب)، أي: ذكر المحقّق القمّي‏‏ؒ حكاية تمسّك بعض أهل الكتاب لإثبات نبوّة نبيّه ـ أي: عيسىٰ‏ؑ مثلاً ـ بالاستصحاب، وذكر (ردّ بعض معاصريه) وهو الفاضل القزويني لاستصحاب الكتابي (بما لم يرتضه الكتابي، ثمّ ردّه)، أي: ردّ المحقّق القمّي‏ؒ استصحاب الكتابي (بما ادّعىٰ ابتناءه علىٰ ماذكره) من (ملاحظة مقدار القابليّة).

وحاصل كلامه في هذا المقام، هو أنّ النبوّة قد تكون إلىٰ زمان خاصّ، وقد تكون إلىٰ الأبد، فإذا شكّ في نبوّة موسىٰ أو عيسىٰ‏ؑ بأنّها من الأوّل أو من الثاني، لايصحّ استصحابها بعد مجيء نبينا محمّد‏ﷺ؛ لأنّ النبوّة المؤبّدة هي نبوّة نبّينا محمّد‏ﷺ.

(ثمّ أوضح ذلك بمثال وهو: إنّا إذا علمنا أنّ في الدار حيواناً، لكن لا نعلم أنّه أيّ نوع هو، من الطيور، أو البهائم، أو الحشار، أو الديدان، ثمّ غِبنا عن ذلك مدّة، فلايمكن لنا الحكم ببقائه في مدّة يعيش فيها أطول الحيوان عمراً، فإذا احتمل كون الحيوان الخاصّ في البيت عصفوراً، أوفأرة، أو دودة قزّ، فكيف يحكم بسبب العلم بالقدر المشترك باستصحابها إلىٰ حصول زمان ظنّ بقاء أطول الحيوانات عمراً؟).

وذلك لاحتمال كون الحيوان الخاصّ في البيت عصفوراً أوغيره، ممّا لايقبل الحياة إلىٰ أكثر من سنة، فلايجوز استصحابه بعد مرور السنة، ثمّ (قال: وبذلك بطل تمسّك الكتابي). هذا تمام الكلام فيما ذكره المحقق القمي‏ؒ.

وقد اشار إلىٰ رد كلام المحقّق القمّي‏ؒ بقوله:

أقولُ: إنّ ملاحظة استعداد المستصحب واعتباره في الاستصحاب –مع أنّه مستلزم لاختصاص اعتبار الاستصحاب بالشكّ في الرافع – موجبٌ لعدم انضباط الاستصحاب، لعدم استقامة إرادة استعداده من حيث تشخّصه ولا أبعد الأجناس ولا أقرب الأصناف، ولا ضابطَ لتعيين المتوسّط والإحالة علىٰ الظنّ الشخصي.قد عرفتَ ما فيه سابقاً ،

(أقول: إنّ ملاحظة استعداد المستصحب واعتباره في الاستصحاب ـ مع أنّه مستلزم لاختصاص اعتبار الاستصحاب بالشكّ في الرافع – موجب لعدم انضباط الاستصحاب ...إلىٰ آخره)، وقد ردّ المصنفﷺ ماذكره المحقّق القمّي؏ بوجوه:

الأوّل: ما أشار إليه بقوله: (مع أنّه مستلزم لاختصاص اعتبار الاستصحاب بالشكّ في الرافع)، والاختصاص المذكور مخالف لما ذهب إليه من حجّية الاستصحاب مطلقاً، فلابدّ حينئذٍ من إثبات استلزام الاختصاص فنقول:

إنّ وجه الاستلزام واضح؛ وذلك أنّ الاستصحاب علىٰ ماذكره لايجري مالم يحرز استعداد المستصحب للبقاء، ولو بملاحظة أغلب أفراد نوعه أو صنفه إنْ كان كليّاً.

ومن المعلوم أنّ الحكم بالبقاء بعد إحراز استعداد المشكوك للبقاء مختصّ بالشكّ من جهة الرافع؛ لأنّ الشكّ فيالمقتضي يرجع إلىٰ الشكّ في أصل الاستعداد؛ فالشكّ في البقاء بعد إحراز الاستعداد يرجع إلىٰ الشكّ في الرافع، وقبله إلىٰ الشكّ في المقتضي.

وتوضيح ذلك بالمثال هو أنّ الغنم ممّا تقبل البقاء إلىٰ عشر سنين، فيجوز استصحابه إلىٰ العشر عند الشكّ، ولا يجوز بعده، ومن المعلوم أنّ الشكّ في البقاء قبل العشر يكون من جهة الرافع، وبعده من جهة المقتضي، فجواز الاستصحاب إلىٰ العشرة وعدمه بعده مستلزم لما ذكر من الاختصاص، وهو علىٰ خلاف مذهبه. هذا تمام الكلام في الوجه الأوّل.

والوجه الثاني: ما أشار إليه بقوله: (موجب لعدم انضباط الاستصحاب)، أي: مضافاً إلىٰ ماذكر من الاختصاص يكون اعتبار ملاحظة الاستعداد في المستصحب موجباً لعدم انضباط الاستصحاب، وذلك (لعدم استقامة إرادة استعداده من حيث تشخّصه ولا أبعد الأجناس ولا أقرب الأصناف، ولا ضابط لتعيين المتوسّط).

أمّا عدم استقامة إرادة استعداد المستصحب من حيث تشخّصه، فلوجهين:

الأول: هو تعذّر العلم به، إذ لايمكن العلم باستعداد المستصحب من حيث تشخّصه حتىٰ يكون إحرازه مناطاً لصحّة الاستصحاب.

(والثاني) خروج هذا الفرض من كلام المحقّق القمّي، إذ المفروض في كلامه هو إحراز الاستعداد من جهة ملاحظة غالب الأفراد أو الأصناف.

وأمّا عدم استقامة إرادة استعداد المستصحب من حيث أبعد الأجناس ـ وهو الممكن القارّ ـ فلأنّ مايتصوّر من الجامع بين أفراد هذا الجنس هو استعداد البقاء ساعة فرضاً، وبقاء الجنس في هذا الزمان قطعي من دون حاجة إلىٰ الاستصحاب، وبقائه في الزائد وإنْ كان مشكوكاً، إلّا أنّه يخرج عن كونه أبعد الأجناس.

وأمّا عدم استقامة إرادة الاستعداد من حيث أقرب الأصناف، فلأنّ العلم باستعداد أقرب الأصناف كالعلم باستعداد شخص المستصحب متعذّر، فلا يصحّ حينئذٍ اعتبار إحراز استعداد أقرب الأصناف في الاستصحاب.

وأمّا عدم استقامة إرادة استعداد الصنف المتوسّط، فلعدم ضابط يتعيّن به الصنف المتوسّط، كما أشار إليه بقوله: (ولاضابط لتعيين المتوسط).

فإنّ الغنم تتصوّر فيه أصناف متعدّدة بحسب اللون والهزل والسمن وغيرها إلىٰ مالا يحصىٰ كثرة، ولا ضابط يتعيّن به استعداد صنف متوسّط منه دون غيره، هذا مع أن مقتضىٰ كلام القمّي هو الأخذ بالأقرب لا بالمتوسّط ولا بالأبعد.

(**والإحالة علىٰ الظنّ الشخصي**) بأنْ يستصحب مادام حصول الظنّ الشخصي بالاستعداد (**قد عرفت ما فيه سابقاً**) من كونه مخالفاً للإجماع، إذ لم يقل أحد بحجّية الاستصحاب من باب الظنّ الشخصي، حتىٰ من يقول باعتباره من باب الظنّ.

ومراد المصنف من قوله: (قد عرفت ما فيه سابقاً) هو الأمر الرابع من الأمور التي ذكرها في أوّل الاستصحاب قبل الأقوال، حيث قال في الأمر الرابع ما هذا لفظه:

(وأمّا علىٰ القول بكونه من باب الظنّ، فالمعهود من طريقة الفقهاء عدم اعتبار إفادة الظنّ في خصوص المقام، فراجع).

وكيف كان، فقد أشار إلىٰ الوجه الثالث بقوله:

مع أنّ اعتبار الاستصحاب عند هذا المحقّق لايختصّ دليله بالظنّ، كما اعترف به سابقاً، فلا مانعَ من استصحاب وجود الحيوان في الدار، إذا ترتّب أثر شرعي علىٰ وجود مطلق الحيوان فيها.

ثُمّ إنّ ما ذكره من ابتناء جواب الكتابي علىٰ ما ذكره سيجيء ما فيه مفصّلاً إنْ شاء اللّه تعالىٰ. [ثم إنّ ما ذكره من ابتناء جواب الكتابي علىٰ ما ذكره ممنوع، لأن النبوّة نظير سائر الأُمور الشرعيّة التي اعترف سابقاً بجريان الاستصحاب فيها، وليس لها أنواع مختلفة الاستعداد، وإنّما المختلف في الاستعداد أشخاص].

وأمّا الثالثّ - وهو ما إذا كان الشكّ في بقاء الكلّي مستنداً إلىٰ احتمال وجود فرد آخر غير

(مع أنّ اعتبار الاستصحاب عند هذا المحقّق لايختصّ دليله بالظنّ ...إلىٰ آخره)، وهذا الوجه ـ الثالث ـ ردٌّ لما يمكن أنْ يقال في توجيه كلام المحقّق القمي؇ من أنّ نظره في ردِّ استدلال الكتابي بالاستصحاب يكون إلىٰ اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ، ولا يحصل الظنّ مالم يحرز الاستعداد.

وحاصل الردّ والجواب عن التوجيه المذكور، هو أنّ دليل اعتبار الاستصحاب عند المحقّق القمّي؇ لايختصّ بمورد حصول الظنّ منه، فلا مانع من استصحاب الكلّي وإنْ لم يحصل منه الظنّ، لاحتمال حجّية الاستصحاب عنده من باب التعبّد، إلّا أنْ يقال بعدم اعتبار استصحاب الكلّي عنده علىٰ تقدير التعبّد أيضاً.

(ثمّ إن ماذكره من ابتناء جواب الكتابي علىٰ ما ذكره) من لزوم إحراز استعداد بقاء الكلّي ولو بملاحظة أغلب الأفراد (ممنوع، لأنّ النبوّة نظير سائر الأُمور الشرعيّة ...إلىٰ آخره).

وحاصل المنع، هو أنّ نبوّة كلّ نبي ليس كليّاً له الأنواع حتىٰ يلاحظ في استصحاب نبوّة نبي من الأنبياء استعداد أغلب النبوّات للبقاء ، بل هي فرد من النبوّة فما ذكره من ابتناء جواب الكتابي علىٰ عدم إحراز استعداد البقاء للنبوّة ولو بملاحظة أغلب الأنواع ممّا لا وجه له أصلاً.

إذ ليس للنبوة (أنواع مختلفة الاستعداد، وإنّما المختلف في الاستعداد أشخاص). هذا تمام الكلام في القسم الثاني.

الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه – فهو علىٰ قسمين، لأن الفرد الآخر إمّا أنْ يحتمل وجوده مع ذلك الفرد المعلوم حاله، وإمّا يحتمل حدوثه بعده، إمّا بتبدّله إليه، وإمّا بمجرّد حدوثه مقارناً لارتفاع ذلك الفرد.

(أمّا الثالث – وهو ما اذا كان الشكّ في بقاء الكلّي مستنداً إلىٰ احتمال وجود فرد آخر غير الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه – فهو علىٰ قسمين، لأن الفرد الآخر إمّا أنْ يحتمل وجوده مع ذلك الفرد المعلوم حاله، وإمّا يحتمل حدوثه بعده، إمّا بتبدّله إليه، وإمّا بمجرّد حدوثه مقارناً لارتفاع ذلك الفرد).

ومثال احتمال التبدّل هو ما إذا علمنا بحصول السواد في جسم ثمّ علمنا بزوال ذلك السواد الخاصّ المستلزم لزوال الكلّي في ضمنه واحتملنا تبدّل هذا السواد إلىٰ سواد آخر مستلزم لبقاء الكلّي في ضمنه.

ومثال التقارن هو ما إذا علمنا بوجود الإنسان في الدار في ضمن زيد ثمّ علمنا بخروج زيد عنها، إلّا أنّه يحتمل دخول عمرو فيها مقارناً لخروج زيد عنها.

وبالجملة، إنّ القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي -وهو ما يكون الشكّ في بقاء الكلّي لاحتمال قيام فرد آخر مقام الفرد المعلوم حاله – يتصوّر علىٰ وجوه:

الأوّل: أنْ يكون الفرد الآخر موجوداً من الأوّل مع الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه، كما إذا علم بوجود زيد في الدار يوم الجمعة وعلم بخروجه عنها يوم السبت واحتمل وجود عمرو في الدار حال وجود زيد فيها، فيحتمل بقاء الإنسان فيها بوجود عمرو بعد خروج زيد عنها.

الثاني: أنْ يكون حدوث الفرد الآخر مقارناً لارتفاع الفرد المعلوم، كما لو احتمل دخول عمرو في الدار مقارناً لخروج زيد عنها.

وبعبارة أُخرىٰ بأنْ لايكون الفرد الآخر موجوداً من الأوّل مع الفرد المعلوم، بل أُحتُمِلَ حدوثه بعده، كما هو ظاهر المصنف‌ﷺ، ثمّ هذا القسم يكون علىٰ قسمين:

أحدهما: أنْ يكون الفرد الآخر المُحتَمَل بقاؤه فرداً مبايناً في الوجود مع الفرد المعلوم وإنْ اشتركا في النوع، كبقاء الإنسان في ضمن عمرو الذي دخل في الدار مقارناً لخروج زيد عنها.

وَفي جَرَيانِ استِصحابِ الكلّي في كِلا القِسمَينِ نظراً إلىٰ تيقّنه سابقاً وعدمِ العلم بارتفاعه وإنْ عُلِمَ بارتفاع بعض وجوداته وشكّ في حدوث ما عداه ، لأن ذلك مانع من إجراء الاستصحاب في الأفراد دون الكلّي، كما تقدّم نظيره في القسم الثاني. أو عدم

وثانيهما: أنْ يكون الفرد الآخر من مراتب الموجود السابق،كالسواد الضعيف المحتمل قيامه مقام السواد الشديد، كما سيأتي في كلام المصنف ﷺ.

فالوجوه المتصوّرة في القسم الثالث وإنّ كانت ثلاثة، إلّا أنّ المصنف ﷺ جعله قسمين، حيث قال :

(وفي جريان استصحاب الكلّي في كلا القسمين ...إلىٰ آخره)، وقد ذكر المصنف ﷺ لحكم هذه الأقسام وجوهاً:

الأوّل: جريان الاستصحاب مطلقاً.

والثاني: عدم جريان الاستصحاب مطلقاً.

والثالث: التفصيل بين القسم (الأوّل) والقسمين الآخرين، فيجري استصحاب الكلّي في القسم الأوّل دون الآخرين، إلىٰ أنْ قال: (أقواها الأخير) وهو التفصيل.

فلابّد من بيان الوجه في كلّ واحد من الوجوه المذكورة.

فنقول : إنْ الوجه في جريان الاستصحاب مطلقاً، وهو وجود مناط الاستصحاب في جميع الوجوه والأقسام، فإنّ المناط في جريان الاستصحاب هو كون شيء متيقّن الوجود في السابق مشكوك البقاء في اللاحق، وهذا المعنىٰ متحقّق بالنسبة إلىٰ وجود الكلّي بنفسه مع قطع النظر عن وجود الفرد، إذ من المعلوم أنّ وجود الكلّي بنفسه كان متيقّناً سابقاً، ولم يعلم ارتفاعه فلابدّ من البناء عليه، وتعدّد الو جودات لاينافي صدق البناء عليه وإنْ كان منافياً بالنسبة إلىٰ الفرد، كما لايخفىٰ.

وبالجملة، إنّ أركان الاستصحاب حاصلة بالنسبة إلىٰ نفس الكلّي؛ لأنّا بالوجدان نقطع بوجد الكلّي سابقاً ونشكّ في بقائه لاحقاً، كما عرفت وإنْ لم تكن الأركان حاصلة بالنسبة إلىٰ كلّ واحد من الفردين، لأنّه قد (علم بارتفاع بعض وجوداته وشكّ فيحدوث ماعداه)، إلّا أنّ عدم حصول الأركان بالنسبة إلىٰ الأفراد (مانع من إجراء الاستصحاب في الأفراد دون الكلّي، كما تقدّم نظيره في القسم الثاني).

جريانه فيهما، لأن بقاء الكلّي في الخارج عبارةٌ عن استمرار وجوده الخارجي المتيقّن سابقاً وهو معلوم العدم.

وهذا هو الفارق بين ما نحن فيه والقسم الثاني، حيث إنّ الباقي في الآن اللاحق بالاستصحاب هو عين الوجود المتيقّن سابقاً. أو التفصيل بين القسمين، فيجري في الأوّل، لاحتمال كون الثابت في الآن اللاحق هو عين الموجود سابقاً، فيتردّد الكلّي المعلومُ سابقاً بين

ثمّ أشار المصنف ﷺ إلىٰ وجه عدم جريان الاستصحاب مطلقاً بقوله:

(لأنّ بقاء الكلّي في الخارج عبارة عن استمرار وجوده الخارجي المتيقّن سابقاً وهو معلوم العدم). ووجه عدم جريان الاستصحاب مطلقاً يتضح بعد تقديم مقدّمة مشتملة علىٰ اُمور:

الأوّل: إنّ كلّ واحد من اليقين والشكّ يتعلّق بوجود المستصحب لا بماهيّته.

والثاني: إنّ وجود الكلّي في ضمن فرد هو غير وجوده في ضمن فرد آخر.

والثالث: إنّ المناط في الاستصحاب هو عدم الفرق بين ماتعلّق به اليقين، وما تعلّق به الشكّ إلّا في الزمان، بأنْ يكون زمان اليقين قبل زمان الشكّ.

وبعبارة اُخرىٰ أنْ يكون المشكوك نفس المتيقّن، إذا عرفت هذه المقدّمة يتضح لك وجه عدم جريان الاستصحاب، وذلك لانتفاء مناط الاستصحاب في هذا القسم، لأنْ ماتعلّق به اليقين يكون غير ما تعلّق به الشكّ، إذ ما تعلّق به اليقين هو وجود الكلّي في ضمن فرد، وما تعلّق به الشكّ هو وجوده في ضمن فرد آخر، ثمّ وجود الكلّي في ضمن الأوّل قد انتفىٰ ووجوده في ضمن الثاني غير متيقّن سابقاً، فلا معنىٰ لاستصحابه اصلاً.

(وهذا هو الفارق بين ما نحن والقسم الثاني)، أي: العلم بارتفاع ماتعلّق به اليقين يكون فارقاً بين القسم الثالث والقسم الثاني، حيث يكون الباقي في القسم الثاني عين ما هو الموجود سابقاً بخلاف القسم الثالث، حيث يكون الباقي غير ما هو الموجود سابقاً، لأن متعلّق اليقين في القسم الثاني هو وجود الكلّي في ضمن أحد الفردين لا علىٰ التعيين، ومتعلّق الشكّ هو بقاء عين ما هو المتيقّن سابقاً، فيمكن جريان الاستصحاب لوجود مناطه، وهذا بخلاف القسم الثالث فإنّ متعلّق اليقين فيه غير متعلّق الشكّ كما مرّ. بقي الكلام في التفصيل، وقد أشار إليه بقوله:

(أو التفصيل بين القسمين، فيجري في الأوّل ...إلىٰ آخره).

أنْ يكون وجوده الخارجي علىٰ نحو لا يرتفع بارتفاع الفرد المعلوم ارتفاعه ، وأن يكون علىٰ نحو يرتفع بارتفاع ذلك الفرد، فالشكّ حقيقةً إنّما هو في مقدار استعداد ذلك الكلّي.

واستصحابُ عدم حدوث الفرد المشكوك لا يُثبِتُ تعيينَ استعداد الكلّي، وَجْوهٌ أقواها الأخِيرُ.

وملخّص الكلام في وجه هذا التفصيل، هو أنّ وجود الكلّي في القسم الأوّل علىٰ تقدير ثبوته في الزمان اللاحق هو عين وجوده في السابق، وذلك فإنّ الكلّي في هذا القسم مردّد من الأوّل بين حصوله في ضمن فرد فقط كالإنسان في زيد، وبين حصوله في ضمن فردين كحصول الإنسان في ضمن زيد وعمرو، وعلىٰ الثاني يستعد الإنسان للبقاء بعد موت زيد، ثمّ الباقي علىٰ فرض البقاء هو عين ما هو الموجود سابقاً، فيصدق في هذا القسم بقاء ما هو الموجود سابقاً وهو معنىٰ الاستصحاب.

وهذا بخلاف القسمين الأخيرين حيث يعلم فيهما ارتفاع الوجود (الأوّل)، وإنّما الشكّ في قيام وجود آخر مقامه، فلا يصدق فيهما بقاء ما هو الموجود سابقاً، كي يكون مجرىٰ الاستصحاب، وقد اختار المصنف‏ هذا التفصيل كما هو في المتن.

قوله :(واستصحاب عدم حدوث الفرد المشكوك لايثبت تعيين استعداد الكلّي).

دفع لما يتوهّم من أنّ الشكّ في القسم الأوّل إنّما هو في مقدار استعداد الكلّي، إذ لو كان موجوداً في ضمن فرد واحد لايكون له استعداد البقاء، وأمّا لو كان موجوداً في ضمن فردين كان له استعداد البقاء، وحينئذٍ يجري استصحاب عدم حدوث الفرد المشكوك، وبه يثبت تعيين الاستعداد وهو عدم كونه مستعداً للبقاء ولازم ذلك عدم جريان الاستصحاب في القسم الأول كالأخيرين، فبطل التفصيل المذكور.

وحاصل الدفع، أنّ استصحاب عدم حدوث الفرد المشكوك لايثبت تعيين استعداد الكلّي لكونه من الأصول المثبتة، والأصل المثبت ليس بحجّة عند المصنف‏.

نعم، يردّ علىٰ التفصيل المذكور:

أوّلاً: بأنّ ما ذكره المصنف‏ من أنّ الشكّ (حقيقة إنّما هو في مقدار استعداد ذلك الكلّي) يكون مخالفاً لمذهبه، إذ مذهبه هو عدم جريان الاستصحاب في الشكّ في المقتضي، ومن المعلوم أنّ الشكّ في مقدار استعداد الكلّي شكّ في المقتضي، فكيف يقول

ويستثنىٰ من عدم الجريان في القسم الثاني ما يتسامح فيه العرفُ، فيعدّون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمر الواحد. مثل ما لو عُلِمَ السواد الشديد في محلّ وشكّ في تبدّله بالبياض، أو بِسَواد أضعف من الأوّل، فإنّه يُستصحبُ السوادُ.

وكذا لو كان الشخصُ في مرتبة من كثرة الشكّ، ثمّ شكّ من جهة اشتباه المـفهوم أو

المصنف بجريان الاستصحاب فيه ؟!.

إلّا أنْ يقال بأنّ نظر المصنّف في هذا المبحث إلىٰ أنّ الكـلّيّة ليست مـانعة عـن الاستصحاب مع قطع النظر عن كون الشكّ في المقتضي أو الرافع.

وثانياً: إنّ جريان الاستصحاب في القسم الأوّل مستلزم لفروع لايلتزم بها أحد:

منها: إنّ المتيقّن بالحدث الأصغر لو احتمل معه الحدث الأكـبر لزمـه بـعد الوضوء استصحاب الحدث والجمع بين الطهارتين، لتردّد الحدث من الأوّل بين المستعد للـبقاء بعد الوضوء وبين غيره، والحال أنّهم يتمسّكون في الفرض بأصالة عدم الحدث الأكبر، كما في شرح الأستاذ الاعتمادي مع اختصارٍ. وتركنا سائر الفروع رعاية للاختصار ومن يريدها فعليه بالكتب المبسوطة، كبحر الفوائد وتعليقة غلام رضا في الرسائل.

(**ويستثنىٰ من عدم الجريان في القسم الثاني**) وهو علىٰ ماعرفت - احتمال حدوث الفرد الآخر بعد ارتفاع الفرد الأوّل إمّا بتبدّله إليه وإمّا بحدوثه بعده علىٰ ما في شرح الاعتمادي - (**مايتسامح فيه العرف، فيعدّون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمر الواحد. مثل مالو علم السواد الشديد في محلّ وشكّ في تبدّله بالبياض، أو بسواد أضعف من الأوّل، فـإنّه يستصحب السواد**)، أي: مطلق السواد.

وذلك لاتحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة من حيث الموضوع عند العرف، فـيصدق بقاء ماهو المتيقَّن سابقاً بنظَر العرف؛ لأنّ وجود السواد في ضمن السواد الضعيف هو عين وجوده في ضمن السواد الشديد في نظر العرف وإنْ كان غيره عند الدّقّة العـقليّة، إلّا أنّ الملاك في بقاء الموضوع في الاستصحاب هو التسامح العرفي، لا الدِّقّة العقلية، وحينئذٍ فاحتمال تبدّل السواد الشديد إلىٰ السواد الأضعف أوالضعيف يرجع إلىٰ احتمال بقاء ما هو الموجود سابقاً، فيجري الاستصحاب.

(**وكذا لو كان الشخص في مرتبة من كثرة الشكّ، ثمّ شكّ من جهة اشتباه المفهوم أو**

المصداق في زوالها أو تبدّلها إلىٰ مرتبة دونها.

أو علم إضافة المائع ثمّ شكّ في زوالها أو تبدّلها إلىٰ فرد آخر من المضاف.

وبالجملة: فالعبرةُ في جريان الاستصحاب عَدُّ الموجود السابق مستمراً إلىٰ اللاحق ولو كان الأمر اللاحق علىٰ تقدير وجوده مغايراً بحسب الدقّة للفرد السابق، ولذا لا إشكال في استصحاب الأعراض، حتىٰ علىٰ القول فيها بتجدّد الأمثال.

المصداق في زوالها أو تبدّلها إلىٰ مرتبة دونها).

مثال الشكّ في زوال مرتبة كثرة الشكّ أو تبدّلها إلىٰ مرتبة دونها من جهة اشتباه المفهوم، هو أنْ يشكّ الشخص في ثلاث صلوات من خمس صلوات، فيكون في مرتبة كثرة الشكّ، ثمّ زالت عنه هذه المرتبة بأنْ يشكّ في الأُثنين من الخمس، فلا يعلم بأنّ كثرة الشكّ زالت بأنْ لايصدق مفهوم كثير الشكّ عليه، أو تبدّلت إلىٰ مرتبة أُخرىٰ.

ومثال الاشتباه من حيث المصداق هو نفس المثال المتقدّم، غاية الأمر أنّ الشكّ في ثلاث صلوات من خمس صلوات مصداق لكثرة الشكّ قطعاً، إلّا أنّه لايعلم بأنّ الشكّ في اثنين منها هل هو مصداق لكثرة الشكّ، بأن تبدّلت كثرة الشكّ من مرتبة إلىٰ أُخرىٰ وزوالها لا يتحقّق إلّا بالشكّ في خمس صلوات مرة واحدة، أو لايكون مصداقاً لكثرة الشكّ فيجري الاستصحاب؟.

لأنّ احتمال التبّدل يرجع إلىٰ احتمال بقاء ما هو المُتيَقَّن سابقاً، إذ المرتبة الأُخرىٰ تُعَدّ عرفاً استمرار الموضوع السابق.

(أوعلم إضافة المائع ثمّ شكّ في زوالها أو تبدّلها إلىٰ فرد آخر من المضاف)، كما إذا كان هناك جلّاب[1] كامل الطعم و العطر ثمّ علمنا بزوال ذلك وشَكَكْنا في أنّه صار ماءً مطلقاً أو مرتبة أُخرىٰ من الجلّاب، كما في شرح الاعتمادي. فيجري الاستصحاب، كما مرّ.

ولما هو في المتن من أنّ العبرة في جريان الاستصحاب هو استمرار الموجود السابق إلىٰ اللاحق في نظر العرف.

(ولذا لا إشكال في استصحاب الأعراض) كالألوان والأفعال (حتىٰ علىٰ القول فيها

---

(١) جلّاب: ماء الورد، معرّب. القاموس ١: ١٧٣.

وسيأتي ما يوضّح عدم ابتناء الاستصحاب علىٰ المداقّة العقليّة.

ثمّ إنّ للفاضل التوني كلاماً يناسب المقام مؤيّداً لبعض ما ذكرنا، وإنْ لم يخلُ بعضُه عن النظر، بل المنع.

بتجدّد الأمثال)، بأنْ تكون الأعراض تتجدّد آناً فآناً كالزمان، ومع ذلك يجري الاستصحاب فيها، لأن الوجود الثاني وإنْ كان مثلاً للوجود الأوّل، إلّا أنّ العرف بنظرهم المسامحي يعدّون الوجود الثاني استمرار الوجود الأوّل.

نعم، يُستثنىٰ من ذلك مايتجدّد وجوده حتىٰ عند العرف فيوجد شيئاً فشيئاً، كالزمان والتكلّم ونحوهما فلايجري الاستصحاب فيه، كما لايجري في جميع الأعراض لوكان المناط في الاستمرار والبقاء هو المداقّة العقليّة؛ لأنّ الوجود الثاني حينئذٍ علىٰ القول بتجدّد الأمثال في الأعراض مِثْلٌ جديد للوجود الأوّل، فلا يكون الشكّ فيه شكّاً في بقاء ما هو المُتيَقّن سابقاً، بل في حدوث المِثْل الجديد.

وأمّا علىٰ القول الآخر وهو أنْ تكون الأعراض قارّة كالجواهر، فيجري الاستصحاب فيها حتىٰ علىٰ المداقّة العقليّة كما يجري في الجواهر، إلّا أنّه يستثنىٰ من ذلك ما يكون وجوده غير قارّ بأنْ يوجد شيئاً فشيئاً، كالزمان ونحوه، فلا يجري فيه الاستصحاب، كما عرفت.

وبالجملة، إنّه لا إشكال في استصحاب الأعراض حتىٰ علىٰ القول بتجّدد الأمثال فيها، لأنّ المناط في الاستصحاب هو نظر العرف المسامحي، فالوجود الثاني حينئذٍ بقاء واستمرار للوجود الأوّل، وإنْ لم يكن الأمر كذلك بالدقّة العقليّة.

(**وسيأتي ما يوضّح عدم ابتناء الاستصحاب علىٰ المداقّة العقليّة**)، أي: لايكون الاستصحاب مبنياً علىٰ المداقّة العقليّة حتىٰ يقال بعدم جريان الاستصحاب في الأعراض علىٰ القول بتجدّد الأمثال فيها لعدم صدق البقاء بالدقّة العقليّة.

(**ثم إنّ للفاضل التوني كلاماً يناسب المقام مؤيّداً لبعض ماذكرنا**).

وهو عدم جريان الاستصحاب في القسم الثاني من القسم الثالث وهو احتمال حدوث الكلّي في الآن اللاحق في ضمن فرد حادث عند ارتفاع الفرد الأوّل، كما أشار إليه بقوله سابقاً:

قال في ردّ تمسّك المشهور في نجاسة الجلد المطروح باستصحاب عدم التذكية:

«إنّ عدم المذبوحيّة لازم لأمرين: الحياة والموتِ حَتفَ الأنف، والموجب للنجاسة ليس هٰذا اللازم من حيث هو، بل ملزومه الثاني، أعني: الموتَ حَتفَ الأنف، فعدمُ المذبوحيّة لازمٌ أعمٌّ لموجب النجاسة.

فعدم المذبوحيّة اللازم للحياة مغايرٌ لعدم المذبوحيّة العارض للموت حَتفَ أنفه، والمعلومُ ثبوته في الزمان السابق هو الأوّل لا الثاني، وظاهرٌ أنّه غير باق في الزمان الثاني.

(وإمّا لمجرّد حدوثه مقارناً لارتفاع ذلك الفرد) كاحتمال تحقّق الإنسان في ضمن عمرو عند موت زيد.

*وحاصل كلام المصنف*ﷺ، كما عرفت هو التفصيل بين القسم الأوّل والقسمين الآخرين وهو جواز الاستصحاب في القسم الأوّل والمنع في القسمين الآخرين، ثمّ استثنىٰ القسم الثاني منهما عن المنع، والفاضل التوني أيضاً منع عن استصحاب القسم (الأوّل) منهما، كما يأتي في كلامه، فيكون كلامه مؤيّداً لبعض ماذكره المصنفﷺ.

(قال في ردّ تمسّك المشهور في نجاسة الجلد المطروح باستصحاب عدم التذكية)، فلابدّ أولاً من بيان ماتمسّك به المشهور من الاستصحاب، و(ثانياً) من بيان ردّ الفاضل التوني عليهم، (وثالثاً) من بيان جواب المصنفﷺ عن ردّ الفاضل التوني.

أمّا (الأوّل) – وهو حكم المشهور بنجاسة الجلد المطروح باستصحاب عدم التذكية – فواضح لايحتاج إلىٰ البيان.

وأما (الثاني) – وهو ردّ الفاضل التوني لما تمسكوا به من استصحاب عدم التذكية – فحاصله: انّ عدم التذكية والمذبوحيّة لازم لأمرين:

أحدهما: هو الحياة.

وثانيهما: هو الموت حتف الأنف، وهو كناية عن الموت من دون تذكية. فعدم التذكية عنوان كلّي يحصل بالفردين المذكورين، ثمّ النجاسة ليست من آثار نفس الكلّي، بل هي من آثاره إذا حصل بحتف الأنف، كما أشار إليه بقوله:

(والموجب للنجاسة ليس هذا اللازم من حيث هو، بل ملزومه الثاني، أعني:) به (الموت حتف الأنف، فعدم المذبوحيّة لازم أعمّ لموجب النجاسة)؛ لأنّ موجب النجاسة هو

في الحقيقة تخرج مثل هذه الصورة من الاستصحاب، إذ شرطه بقاء الموضوع، وعدمُه هنا معلوم ـ قال: ـ وليس مَثَلُ المتمسّك بهٰذا الاستصحاب إلاّ مَثَلَ مَنْ يتمسّك علىٰ وجود عمر في الدار باستصحاب بقاء الضاحك المتحقّق بوجود زيد في الدار في الوقت الأوّل، وفسادُه غنيٌّ عن البيان». انتهىٰ.

أقول: لقد أجاد فيما أفاد من عدم جواز الاستصحاب في المثال المذكور ونظيره، إلّا أنّ نظرَ المشهور ـ في تمسّكهم علىٰ النجاسة ـ إلى أنّ النجاسة إنّما رتّبت في الشرع علىٰ مجرّد

خصوص الموت حتف الأنف مع أنّ عدم التذكية لازم له وللحياة، لأنّه قد يتحقّق في فرض الحياة، وقد يتحقّق في فرض حتف الأنف.

ثمّ ما علم ثبوته في الزمان السابق هو الأوّل، والمفروض إنّه غير باق في الزمان اللاحق، وما احتمل بقاءه في الزمان الثاني ـ وهو الموت حتف الأنف ـ غير متيقّن الثبوت في الزمان السابق، فلا يجري الاستصحاب فيه.

وبعبارة واضحة: إنّ معروض النجاسة هو الموت حتف الأنف وعدم المذبوحيّة لازم أعمّ له ولا يثبت باستصحاب اللّازم الأعمّ ملزومه الخاصّ.

إلىٰ أنْ (قال: وليس مثل المتمسّك بهذا الاستصحاب إلّا مثل مَنْ يتمسّك علىٰ وجود عمر في الدار باستصحاب بقاء الضاحك المتحقّق بوجود زيد في الدار في الوقت الأوّل، وفساده غنيّ عن البيان).

لأنّ الضاحك المتحقّق في ضمن زيد قد علم ارتفاعه بخروج زيد عن الدار وتحقّقه في عمرو غير متيقّن الثبوت أصلاً، فهذا الكلام من الفاضل التوني يكون مؤيِّداً لماتقدّم من المصنف‏ﷺ من منعه عن الاستصحاب في القسم الثالث من القسم الثالث من استصحاب الكلّي. هذا تمام الكلام في ردّ الفاضل التوني علىٰ تمسّك المشهور باستصحاب عدم التذكية.

وأمّا بيان جواب المصنف‏ﷺ عن هذا الردّ، فقد أشار إليه بقوله:

(إلّا أنّ نظر المشهور ـ في تمسّكهم علىٰ النجاسة ـ إلىٰ أنّ النجاسة إنّما رُتّبت في الشرع علىٰ مجرّد عدم التذكية).

وحاصل كلام المصنف‏ﷺ في هذا الكلام يرجع إلىٰ أمرين:

عدم التذكية، كما يرشد إليه قوله تعالىٰ: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُم﴾[1]، الظاهر في أنّ المحرَّم إنّما هو لحمُ الحيوان الذي لم تقع عليه التذكية واقعاً أو بطريق شرعي ولو كان أصلاً، وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾[2] وقوله تعالىٰ: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾[3].

أحدهما: هو التصويب.

وثانيهما: هو التخطئة. وقد اشار إلىٰ الأوّل بقوله:

(**لقد أجاد فيما أفاد من عدم جواز الاستصحاب في المثال المذكور**)، أي: مثال استصحاب الضاحك، فقد أصاب الفاضل التوني في حكمه بفساد مثل استصحاب كلّي الضاحك في المثال؛ وذلك لعدم بقاء الموضوع.

ثمّ أشار إلىٰ الثاني بقوله: (**الّا أنّ نظر المشهور ...إلىٰ آخره**)، أي: الفاضل التوني قد أخطأ في فهم مراد المشهور، حيث تخيّل أنّ موضوع النجاسة عند المشهور أمر وجودي وهو الموت حتف الأنف أو الذبح الفاسد، وأنّهم يريدون باستصحاب عدم التذكية إثبات هذا الموضوع، وليس الأمر كذلك، بل موضوع النجاسة عندهم أمر عدمي وهو نفس عدم التذكية وهو يثبت بالاستصحاب لكونه بعينه هو المستصحب، فيحكم بمقتضىٰ استصحاب عدم تحقّق التذكية في اللحم أنّه غير مذّكىٰ، ثمّ يترّتب الحكم بالحرمة والنجاسة عليه.

(**كما يرشد إليه**)، أي: إلىٰ كون موضوع النجاسة هو عدم التذكية.

(**قوله تعالىٰ: ﴿إلّا ما ذكّيتم﴾ الظاهر في أنّ المحرَّم إنّما هو لحم الحيوان الذي لم تقع عليه التذكية**).

وجه الظهور، كما في شرح الاستاذ الاعتمادي، هو أنّه إذا جعل الشارع التذكية سبباً للحلّ، فيستلزم الانتفاء عند الانتفاء من دون حاجة إلىٰ سبب وجودي، أعني: الموت حتف الأنف والذبح الفاسد، فالحرام هو غير المذكّىٰ واقعاً سواء علم وجداناً (**أو بطريق شرعي ولو كان أصلاً**) كاستصحاب عدم التذكية.

---

(١) المائدة: ٣.

(٢) الأنعام: ١٢١.

(٣) الأنعام: ١١٨.

وقوله عليه السلام في ذيل موثّقة ابن بُكَير: (إذا كانَ ذَكيّاً ذَكّاه الذابحُ)[1]، وبعض الأخبار المُعلِّلة لحرمة الصيد الذي أُرسِلَ إليه كِلابٌ ولم يُعلَم أنّه مات بأخذ المعلّم مُعلّلاً بالشكّ في استناد موته إلىٰ المعلّم، إلىٰ غير ذلك ممّا اشترط فيه العلمُ باستناد القتل إلىٰ الرمي، والنهي عن الأكل مع الشكّ.

ولا ينافي ذلك ما دلّ علىٰ كون حكم النجاسة مرتّباً علىٰ موضوع الميتة بمقتضىٰ أدلّة نجاسة الميتة، لأنّ الميتة عبارة عن كلّ ما لم يذكَّ، لأنّ التذكية أمر شرعي توقيفي، فما عدىٰ المذكّىٰ ميتةٌ، ولذا حكم بنجاستها.

والحاصل : إنّ التذكية سبب للحلّ والطهارة، فكلّ ما شكّ فيه أو في مدخلية شئ فيه، فأصالة عدم تحقّق السبب الشرعي حاكمة على أصالة الحلّ والطهارة.

وكذا (قوله تعالىٰ: ﴿ولا تأكلوا ممّا لم يذكر اسم الله عليه﴾.

وقوله تعالىٰ: ﴿فكلوا ممّا ذكر اسم الله عليه﴾.

وقوله عليه السلام في ذيل موثّقة ابن بكير : (إذا كان ذكيّاً ذكّاه الذابح) ...إلىٰ آخره).

والمستفاد من الجميع أنّ موضوع الحرمة هو عدم التذكية وهو ممّا يثبت بالأصل عند الشكّ، (ولا ينافي ذلك)، أي: كون موضوع الحرمة عدم التذكية (ما دلّ علىٰ كون حكم النجاسة مرتّباً علىٰ موضوع الميتة بمقتضىٰ أدلّة نجاسة الميتة، لأن الميتة) ليس أمراً وجودياً، بل هي (عبارة عن كلّ ما لم يذكّ، لأنّ التذكية أمر شرعي توقيفي، فما عدىٰ المذكّىٰ ميتة). *وحاصل الكلام* أنّ الشارع جعل التذكية سبباً للحلّ تعبّداً فبمجرّد عدمها يحكم بالحرمة.

(والحاصل: إنّ التذكية سبب للحلّ والطهارة، فكلّ ماشكّ فيه)، أي: في كونه مذكّىٰ أو غيره (أو في مدخلية شيء فيه)، أي: شكّ في مدخلية شيء في تحقّق التذكية، كالاستقبال وكون الذابح مسلماً، (فأصالة عدم تحقّق السبب الشرعي حاكمة علىٰ أصالة الحلّ والطهارة)؛ لأن موضوع أصالة الحلّ والطهارة هو مشكوك الحلّ والطهارة، وباستصحاب عدم التذكية تثبت الحرمة والنجاسة؛ لأن التذكية هي السبب الشرعي ـ للحلّ والطهارة ـ

---

(١) الكافي ٣: ٣٩٧ / ١. الوسائل ٤: ٣٤٥، أبواب لباس المصلّي، ب ٢، ح ١. وفيها: (إذا علمت أنّه ذكيّ قد ذكّاه الذابح).

ثمّ إنّ الموضوع للحلّ والطهارة ومقابليهما هو اللحم أو المأكول، فمجرّد تحقّق عدم التذكية في اللحم يكفي في الحرمة والنجاسة.

لكنّ الإنصافَ: إنّه لو علّق حكمُ النجاسة علىٰ مَنْ مات حَتفَ الأنف ـ لكون الميتة عبارة عن هذا المعنىٰ، كما يراه بعضٌ – أشكَلَ إثباتُ الموضوع بمجرّد أصالة عدم التذكية الثابتة حال الحياة، لأن عدمَ التذكية السابق حال الحياة المستصحبَ إلىٰ زمان خروج الروح لا يثبتُ كونَ الخروج حَتفَ الأنف فتبقىٰ أصالةَ عدم حدوث سبب نجاسة اللحم ـ وهو الموت حتف الأنف ـ سليمة عن المعارض وإنْ لم تثبت به التذكية كما زعمه السيّد الشارح للوافية، فذكر أنّ أصالة عدم التذكية تثبتُ الموت حَتف الأنف، وأصالة عدم حتف الأنف تثبتُ التذكيةَ.

وبانتفائها ينتفي كلّ واحد من الحلّ والطهارة ويحكم بالحرمة والنجاسة.

قوله: (ثمّ إنّ الموضوع للحلّ والطهارة ومقابليهما هو اللحم أو المأكول).

دفع لما يتوهّم من أنّ الرجوع إلىٰ أصالة عدم التذكية مستلزم للاعتماد علىٰ الأصل المثبت؛ لأن المستصحب هو عدم التذكية وموضوع الحرمة والنجاسة هو اللحم غير المذكّىٰ أو المأكول غير المذكّىٰ، وهما من اللوازم العقليّة للمستصحب، فاستصحاب عدم التذكية لإثبات كون هذا اللحم غير مذكّىٰ أصل مثبت.

وحاصل الدفع: إنّ استصحاب عدم التذكية ليس من الأُصول المثبة؛ لأنّ الاستصحاب إنّما يجري في نفس اللحم المشكوك ويقال بأنّ هذا اللحم لم يكن مذكّىٰ، فيحكم بحرمته ونجاسته من دون واسطة أصلاً.

(لكنّ الإنصاف: إنّه) إنّما يتمّ حكم المشهور بنجاسة مشكوك التذكية لو علّق حكم النجاسة علىٰ أمر عدمي، أعني: عدم التذكية، لأنّه يثبت بالاستصحاب فيحكم بالنجاسة، وقد مرّ أنّه مختار المشهور علىٰ ما في شرح الاعتمادي.

وأمّا (لو علّق حكم النجاسة علىٰ) أمر وجودي، أعني: (مَنْ مات حتف الأنف ـ لكون الميتة عبارة عن هذا المعنىٰ، كما يراه بعض ـ أشكل إثبات الموضوع) ـ أعني: الموت حتف الأنف ـ (بمجرّد أصالة عدم التذكية الثابتة حال الحياة، لأن عدم التذكية السابق حال الحياة المستصحب إلىٰ زمان خروج الروح لايثبت كون الخروج حتف الأنف فتبقىٰ أصالة عدم

فيكون وجهُ الحاجة إلىٰ إحراز التذكية – مع أنّ الإباحة والطهارة لا تتوقّفان عليه بل يكفي استصحابها – أنّ استصحابَ عدم التذكية حاكمٌ علىٰ استصحابها، فلولا ثبوت التذكية بأصالة عدم الموت حتف الأنف لم يكن مستنداً للإباحة والطهارة.

حدوث سبب نجاسة اللحم ـ وهو الموت حتف الأنف ـ سليمة عن المعارض).

وحاصل الكلام علىٰ ما في شرح الاستاذ الاعتمادي، أنّه لو كان موضوع النجاسة أمراً وجوديّاً وهو الموت حتف الأنف والذبح الفاسد ، فمن البديهي أنّه ليس بنفسه مجرىٰ الاستصحاب، لعدم ثبوته سابقاً، بل من اللوازم العقليّة لاستصحاب عدم التذكية وهو غير جار لكونه أصلاً مثبتاً.

فإذا لم يجر الأصل المذكور تجري أصالة عدم الموت حتف الأنف سليمة عن المعارض، إلّا أنّ أصالة عدم الموت حتف الأنف إنّما تنفع لمجرّد نفي موضوع النجاسة، ولايثبت بها موضوع الطهارة، وهي التذكية، لكون الأصل حينئذٍ أصلاً مثبتاً.

ومن هنا ظهر أنّ ما زعمه السيّد الشارح للوافية ـ من أنّ أصالة عدم التذكية تثبت الموت حتف الأنف، وأصالة عدم حتف الأنف تثبت التذكية ـ مبني علىٰ اعتبار الأصل المثبت وهو ممّن يقول به، فيجري حينئذٍ الأصلان المذكوران ويتساقطان بالتعارض، فيرجع إلىٰ أصالة الطهارة واستصحابها من دون حاجة إلىٰ إحراز التذكية بأصالة عدم الموت حتف الأنف في الحكم بالطهارة.

إلّا أنّ أصل الطهارة واستصحابها محكومان باستصحاب عدم التذكية المثبت للموت حتف الأنف، فلابدّ حينئذٍ من إجراء أصالة عدم الموت حتف الأنف المثبتة للتذكية حتىٰ يقع التعارض بينها وبين أصالة عدم التذكية المثبتة للموت حتف الانف لتتساقط به، وتصل النوبة إلىٰ أصل الطهارة واستصحابها بعد سقوط الأصل الحاكم عليهما بالتعارض، وإلّا فلا مستند للطهارة.

وقد أشار إلىٰ وجه الحاجة إلىٰ إحراز التذكية بقوله:

(فيكون وجه الحاجة إلىٰ إحراز التذكية ...أنّ استصحاب عدم التذكية حاكم علىٰ استصحابها).

ثمّ أشار المصنفﷺ إلىٰ منشأ ما زعمه السيّد الشارح للوافية بقوله:

وكأنّ السيّدﷺ ذكر هذا، لزعمه أنّ مبنىٰ تمسّك المشهور علىٰ إثبات الموت حَتفَ الأنف بأصالة عدم التذكية، فتستقيم ـ حينئذٍ ـ معارضتُهم بما ذكره السيّدﷺ، فيرجع بعد التعارض إلىٰ قاعدة الحلّ والطهارة واستصحابهما.

لكنّ هٰذا كلّه مبنيٌّ علىٰ ما فرضناه من تعلّق الحكم علىٰ الميتة والقول بأنّها ما زهق روحُه بحتف الأنف.

أمّا إذا قُلنا بتعلّق الحكم علىٰ لحم لم يذكّ حيوانُه أو لم يُذكر اسمُ اللّه عليه، أو تعلّق الحلُّ علىٰ ذبيحة المسلم أو ما ذكر اسمُ اللّه عليه ـ المستلزم لانتفائه بانتفاء أحد الأمرين ولو بحكم الأصل، ولا ينافي ذلك تعلّق الحكم في بعض الأدلّة الأُخَر بالميتة ولا ما علّق فيه الحلُّ علىٰ ما لم يكن ميتةً، كما في آية: ﴿قُل لا أجِدُ ...﴾[1] الآية، أو قلنا: إنّ الميتة هو ما زهق روحُه

(وكأنّ السيّدﷺ ذكر هذا) ـ أي: التعارض ـ (لزعمه أنّ مبنىٰ تمسّك المشهور) باستصحاب عدم التذكية في الحكم بالنجاسة (علىٰ إثبات الموت حتف الأنف بأصالة عدم التذكية، فتستقيم ـ حينئذٍ ـ معارضتهم بما ذكره السيّدﷺ، فيرجع بعد التعارض) والتساقط (إلىٰ قاعدة الحلّ والطهارة واستصحابهما، لكنّ هذا كلّه)، أي: الحكم بطهارة مشكوك التذكية بعد التعارض من شارح الوافية (مبني علىٰ مافرضناه من تعلّق الحكم علىٰ الميتة والقول بأنّها مازهق روحه بحتف الأنف) فتكون أمراً وجودياً.

(أمّا إذا قلنا بتعلّق الحكم علىٰ) أمر عدمي مثل (لحم لم يذكّ حيوانه أو لم يذكر اسم الله عليه، أوتعلّق الحلّ علىٰ ذبيحة المسلم أو ماذكر اسم الله عليه المستلزم لانتفائه) ـ أي:الحلّ ـ (بانتفاء أحد الأمرين)،أي:كون الذابح مسلماً أوذكر اسم الله عليه (ولو بحكم الاصل)، أي: أصالة عدم كون الذابح مسلماً وعدم تذكية المسلم له، وأصالة عدم ذكر اسم الله عليه، لأن كلّاً منهما حادث والأصل عدمه.

(ولاينافي ذلك)، أي: تعلّق الحكم بالنجاسة علىٰ أمرٍ عدمي كعدم التذكية، والحلّ بالتذكية (تعلّق الحكم في بعض الأدلّة الأُخر بالميتة)؛ لأنّ المراد بالميتة حينئذٍ مالم يذكّ، (ولا ما علّق فيه الحلّ علىٰ مالم يكن ميتة)؛ لأنّ المراد من عدم الميتة هو المذكّىٰ.

---

(١) الأنعام: ١٤٥.

مطلقاً، خرج منه ما ذكّي، فإذا شكّ في عنوان المُخرَج فالأصل عدمه ـ فَلا مَحِيصَ عن قول المشهور.

ثمّ إنّ ما ذكره الفاضل التوني ـ من عدم جواز إثبات عمرو باستصحاب الضاحك المحقّق

(كما في آية: ﴿قُل لا أَجِدُ فيما أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرّماً عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاّ أنْ يَكُونَ مـيتة﴾ الآية. أوقلنا:) ـ عطف علىٰ قوله : (قلنا بتعلّق الحكم) ـ (إنّ الميتة هو ما زهق روحه مطلقاً)، سواء كان حتف الأنف أو الذبح الفاسد أوالتذكية كما في شرح الاعتمادي، (خرج منه ما ذكّي، فإذا شكّ في عنوان المخرج فالأصل عدمه)، أي: عنوان.

(فلا محيص) جواب لقوله: (أمّا إذا قلنا).

يعني: فلا محيص عن قول المشهور بالنجاسة بعد انتفاء عنوان التذكية بالأصل.

والمتحصّل من جميع ما ذكر، هو أنّ الأقوال في باب المذكّىٰ والميتة ثلاثة، كما فـي شرح الاستاذ الاعتمادي:

أحدها: مذهب جمع منهم الفاضل التوني والسيّد الصدر:

وهو أنّ موضوع الطهارة أمر وجودي ـ أعني: المذكّىٰ ـ وموضوع النجاسة أيضاً أمر وجودي، أعني: ما مات بحتف الأنف أوبالذبح الفاسد، وأنّه المراد من الميتة، وقد عرفت الحكم بطهارة مشكوك التذكية بقاعدة الطهارة أو استصحابها علىٰ هذا القول.

ثانيها: مذهب المشـهور: وهـو أنّ مـوضوع الطـهارة أمـر وجـودي، أعـني: المـذكّىٰ وموضوع النجاسة أمر عدمي، أعني: مالم يذكّ، وأنّه المراد من الميتة، وعلىٰ هذا يحكم بنجاسة مشكوك التذكية باستصحاب عدم تذكية ما شكّ في تذكيته.

نعم، لو لم يكن الاستصحاب حجّة أوتعارض استصحاب عدم التذكية بـاستصحاب الطهارة، ولم يكن الأوّل حاكماً علىٰ الثاني يحكم بالطهارة بأصل الطهارة.

ثالثها: إنّ موضوع النجاسة هو مطلق ما زهق روحه إمّا بحتف الأنف أو بالذبح الفاسد، أو بالتذكية وهو المراد من الميتة لكن خرج منه المذكّىٰ فحكم بطهارته وحلّيّته بالدليل، وعلىٰ هذا أيضاً يحكم بالنجاسة عند الشكّ في التذكية إذ باستصحاب عدم التذكية يثبت أنّه ليس من أفراد الخاصّ فيتمسّك بعموم نجاسة الميتة. نعم، لو لم يكن الاسـتصحاب حجّة جرت أصالة الطهارة لعدم التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة.

في ضمن زيد – صحيحٌ. وقد عرفت أنّ عدم جواز استصحاب نفس الكلّي وإنْ لم تثبت خصوصيّته لايخلو عن وجه، وإنْ كان الحقّ فيه التفصيل، كما عرفت.

إلّا أنّ كونَ عدم المذبوحيّة من قبيل الضاحك محلُّ نظر، من حيث إنّ العدم الأزلي مستمر مع حياة الحيوان وموته حَتفَ الأنف، فلا مانع من استصحابه وترتيب أحكامه عليه عند الشكّ وإنْ قُطِعَ بتبادل الوجودات المقارنة له.

(ثمّ إنّ ما ذكره الفاضل التوني ـ من عدم جواز إثبات عمرو باستصحاب الضاحك المحقّق في ضمن زيد ـ صحيح. وقد عرفت) في القسم الثالث من استصحاب الكلّي (أنّ عدم جواز استصحاب نفس الكلّي وإنْ لم تثبت خصوصيّته لايخلو عن وجه)، بل الحقّ هو جواز الاستصحاب في بعض الأقسام.

(إلّا أنّ كون عدم المذبوحيّة من قبيل الضاحك محلّ نظر، من حيث إنّ العدم الأزلي مستمر مع حياة الحيوان وموته حتف الأنف، فلا مانع من استصحابه وترتيب أحكامه عليه عند الشكّ وإنْ قطع بتبادل الوجودات المقارنة له).

*وحاصل إشكال المصنف*ﷺ علىٰ الفاضل التونيﷺ علىٰ ما في شرح الأستاذ الاعتمادي، هو أنّ التونيﷺ أصاب في أمر وأخطأ في أمرين، فأصاب في إبطال مثل استصحاب كلّي الضاحك عند ارتفاع زيد واحتمال قيام عمرو مقامه للقطع بارتفاع وجوده السابق، سواء أُريد باستصحابه إثبات الضاحك أو إثبات عمرو المحتمل الحدوث، مضافاً إلىٰ أنّه حينئذٍ مثبت أيضاً.

إلّا أنّه أخطأ؛ تارة في فهم مراد المشهور، حيث توهّم أنّ موضوع النجاسة عندهم أمر وجودي هو حتف الأنف، وأنّهم يريدون باستصحاب عدم التذكية إثبات ذلك، والحال أنّ موضوع النجاسة عندهم نفس عدم التذكية، وأخطأ أُخرىٰ في قوله: بأنّ عدم المذبوحيّة اللازم للحياة مغاير لعدم المذبوحيّة اللازم لحتف الأنف.

وجه الخطأ أنّ ذلك إنّما يتمّ في الوجوديات، مثلاً وجود الإنسان في ضمن زيد غير وجوده في ضمن عمرو، لا في العدميات، فإنّ عدم التذكية عدم أزلي مستمر إلىٰ أنْ يرفعه رافع، ولا يتبادل بمصادفة الحياة أو الموت حتف الأنف، فلا مانع حينئذٍ من استصحابه.

بل لو قلنا بعدم جريان الاستصحاب في القسمين الأوّلين من الكلّي، كان الاستصحاب في الأمر العدمي المقارن للوجودات خالياً عن الإشكال إذا لم يُرَد به إثباتُ الموجود المتأخّر المقارن له، نظيرُ إثبات الموت حَتفَ الأنف بعدم التذكية أو ارتباط الموجود المقارن له به .

كما إذا فرض الدليلُ علىٰ أنّ كلّ ما تقذفه المرأةُ من الدم إذا لم يكن حيضاً فهي استحاضة، فإنّ استصحابَ عدم الحيض في زمان خروج الدم المشكوك لايوجبُ انطباق

(بل لو قلنا بعدم جريان الاستصحاب في القسمين الأوّلين من الكلّي).

والمراد بالقسمين الأُوّلين هو القسمان الأوّلان من أصل أقسام استصحاب الكلّي لا من القسم الثالث منه، لما عرفت من أنّ الحقّ عند المصنّف ـ في أقسام القسم الثالث ـ هو التفصيل بين القسم الأوّل فيجري الاستصحاب فيه، وبين القسم الثاني المنقسم إلىٰ القسمين، فلا يجري فيه الاستصحاب.

وكيف كان، فجريان الاستصحاب في الأمر العدمي المقارن للوجودات يكون خالياً عن الإشكال إذا أُريد به إثبات نفس الأمر العدمي كعدم التذكية، و(لم يرد به إثبات الموجود المتأخّر) حتىٰ يردّ عليه بوجهين:

أحدهما: إنّه أصل مثبت حينئذٍ.

وثانيهما: إنّه معارض بأصالة عدم هذا الموجود المتأخّر.

وبالجملة إنّ الأصل المذكور مثبت (**نظير إثبات الموت حتف الأنف بعدم التذكية**)، حيث يكون أصل عدم التذكية حينئذٍ مثبتاً، ونظير ارتباط الموجود المقارن للأمر العدمي به حيث يكون استصحاب العدم لارتباط الموجود المقارن له به مثبتاً.

والحاصل أنّه يجوز استصحاب الأمر العدمي إذا أُريد إثبات نفسه لا إثبات الموجود المتأخّر المشكوك، ولا إثبات الربط بينه وبين الموجود المتأخّر المعلوم علىٰ ما في شرح الاعتمادي.

(**كما إذا فرض الدليل علىٰ أنّ كلّ ماتقذفه المرأة من الدم إذا لم يكن حيضاً فهي استحاضة، فإنّ**) المرأة إذا كانت طاهرة من الدم ثمّ رأت الدم وشكّت في كون ذلك الدم حيضاً.

فحينئذٍ (**استصحاب عدم الحيض في زمان خروج الدم المشكوك لايوجب انطباق هذا**

هذا السلب علىٰ ذلك الدم وصدقه عليه حتىٰ يصدق «ليس بحيض» علىٰ هذا الدم فيحكم عليه بالاستحاضة. إذ فرقٌ بين الدم المقارن لعدم الحيض وبين الدم المنفي عنه الحيضيّة.

وسيجيء نظير هذا الاستصحاب في الفرق بين الماء المقارن لوجود الكرّ وبين الماء المتّصف بالكرّيّة.

والمعيارُ عدمُ الخلط بين المتصف بوصف عنواني وبين قيام ذلك الوصف بمحلّ، فإنّ

السلب علىٰ ذلك الدم وصدقه عليه) بأنْ يقال بعد الاستصحاب إنّ هذا الدم ليس بحيض، فهو استحاضة بقاعدة كلّ دم إنْ لم يكن حيضاً فهو استحاضة.

(إذ فرق بين الدم المقارن لعدم الحيض وبين الدم المنفي عنه الحيضيّة)، فإنّ الأوّل إنّما هو فيما كانت المرأة طاهرة من الدم ثمّ رأته فشكّت في كونه حيضاً، فإنّ الاستصحاب الذي يجري هنا هو عدم كونها حائضاً، وهو لايثبت أنّ هذا الدم المقارن له ليس بحيض.

والثاني إنّما هو فيما كانت المرأة ذات دم ليس بحيض ثمّ شكّت في أنّه صار حيضاً أم لا ؟ فإنّ الاستصحاب حينئذٍ يجري في نفس الدم ويقال بأنّ هذا الدم لم يكن حيضاً، فهو ليس بحيض الآن، بمقتضىٰ الاستصحاب فهو استحاضة علىٰ ما في شرح الاعتمادي.

(وسيجيء نظير هذا الاستصحاب) ـ الوجودي مثل استصحاب الضاحك لإثبات وجود عمرو في الدار، والعدمي كاستصحاب عدم التذكية لإثبات وجود حتف الأنف، أو استصحاب عدم الحيض لإثبات الربط بينه وبين الدم الموجود ـ (في الفرق بين الماء المقارن لوجود الكرّ) حيث يكون الاستصحاب فيه مثبتاً (وبين الماء المتصف بالكرّيّة) حيث لايكون الاستصحاب مثبتاً.

وتوضيح ذلك علىٰ مافي شرح الأُستاذ الاعتمادي: إنّه إذا كان في الحوض ماء بقدر الكرّ ثمّ نقص منه مقدار سطل مثلاً، فلا يجوز استصحاب وجود الكرّ في الحوض لإثبات الربط بينه وبين هذا الماء الباقي المقارن له، نظير مقارنة حتف الأنف لعدم التذكية، بأنْ يحكم بعد الاستصحاب بكرّية الماء الباقي لكون الاستصحاب حينئذٍ أصلاً مثبتاً، لكن يجوز استصحاب الكرّية في نفس الماء المتصف، بأنْ يُقال هذا الماء كان كرّاً فهو كُرّ بشرط أنْ يكون النقص فيه ممّا يتسامح فيه العرف ولايتغير الموضوع به عند العرف.

(والمعيار عدم الخلط بين المتصف بوصف عنواني وبين قيام ذلك الوصف بمحلّ).

استصحابَ وجود المتصف أو عدمه لا يثبتُ كون المحلّ مورداً لذلك الوصف العنواني، فافهم.

بمعنىٰ عدم الرجوع إلىٰ الاستصحاب في كلا القسمين، بل يجوز الرجوع إليه في الأوّل دون الثاني، فيقال هذا الدم لم يكن حيضاً فهو الآن ليس بحيض، وهذا الماء كان كرّاً فهو الآن كرّ، ولايقال باستصحاب عدم وجود الحيض ثمّ الحكم بأنّ هذا العدم قائم بهذا الدم فلازم ذلك أنّه ليس بحيض، وكذا استصحاب وجود الكرّ ثمّ الحكم بأنّ الماء الباقي كرّ؛ لأنّ الاستصحاب حينئذٍ مثبت، وفي بحر الفوائد ماهذا لفظه:

لايخفىٰ عليك أنّ ماذكره معيار متين حسن يجب البناء عليه في الوجوديات والعدميات، فكلّما كان الشيء متصفاً بوصف عنواني ثمّ شكّ في زوال هذا الوصف عنه في اللاحق فيرجع إلىٰ استصحاب بقاء الموصوف علىٰ وصفه، وكلّما كان الشيء محلّاً لوصف واقعاً ثمّ شكّ بعد العلم بثبوت هذا الوصف في المحلّ في زواله فلا يرجع إلىٰ استصحاب بقاء هذا الوصف لإثبات كون المحلّ مشغولاً به؛ لأنّه يلزم التعويل علىٰ الأصل المثبت بخلاف الأوّل، فهذه قاعدة كلّيّة لاريب ولا إشكال فيها أصلاً.

نعم، قد يقع الإشكال في المصاديق الخارجيّة من أنّها من أيّ القسمين، فلابدّ من التأمّل حتىٰ لايقع في خلاف الواقع. انتهىٰ مورد الحاجة من كلام صاحب بحر الفوائد.

(فافهم) لعلّه إشارة إلىٰ أنّ ما ذكر من الفرق بين القسمين في المثالين المذكورين بجريان الاستصحاب في أحدهما دون الآخر إنّما يتمّ علىٰ تقدير اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار، وأمّا علىٰ تقدير اعتباره من باب الظنّ فلا فرق بينهما، وذلك لاعتبار مثبتات الأمارات الظنّيّة، فيترتّب علىٰ المستصحب حينئذٍ الآثار الشرعيّة مطلقاً، أي: سواء كانت بواسطة أمر عقلي أو عادي أو بلا واسطتهما.

الأمر الثـاني : إنّه قد علم من تعريف الاستصحاب وأدلّته أنّ مورده الشكُّ في البقاء، وهو وجودُ ما كان موجوداً في الزمان السابق، ويترتّب عليه عدمُ جريان الاستصحاب في نفس الزمان، ولا في الزماني الذي لا استقرار لوجوده، بل يتجدّد شيئاً فشيئاً على التدريج.

(الأمر الثاني: إنّه قد علم من تعريف الاستصحاب وأدلّته أنّ مورده الشكّ في البقاء، وهو وجود ما كان موجوداً في الزمان السابق، ويترّتب عليه عدم جريان الاستصحاب في نفس الزمان، ولا في الزماني الذي لا استقرار لوجوده، بل يتجدّد شيئاً فشيئاً على التدريج).

وقد عرفت في أوّل بحث التنبيهات أنّ غالب الأُمور التي تذكر فيها مايتعلّق بالمتيقّن، وهذا الأمر ـ الثاني ـ كالأمر الأوّل متعلّق بالمتيقّن سابقاً، إذ المتيقّن؛ تارة يكون نفس الزمان كالليل والنهار، وأُخرىٰ يكون غيره، ثمّ الثاني لايخلو عن أحد أمرين:

الأوّل: أنْ يكون متصرّم الوجود كنفس الزمان بأنْ يتجدّد شيئاً فشيئاً كالتكلّم والكتابة والمشي، بل مطلق مايكون من قبيل الحركة، ويسمىٰ بالزماني باعتبار كون التميّز بين أفراده يتحقّق بالزمان، فإنّ الكلام الصادر في الآن الأوّل فرد والكلام الصادر في الآن الثاني فرد آخر، وهكذا.

والثاني: أنْ لايكون متصرّم الوجود، بل كان له قرار وثبات. وهذا القسم أيضاً لايخلو عن أحد أمرين:

الأوّل: أنْ يؤخذ الزمان قيداً، كما إذا أمر المولىٰ بالقيام إلىٰ المغرب مثلاً.

والثاني: أنْ لايكون مقيّداً بالزمان.

والقسم الأخير خارج عن محلّ الكلام في هذا الأمر ـ الثاني ـ لجريان الاستصحاب فيه من دون إشكال أصلاً وإنّما الكلام والإشكال في سائر الأُقسام الثلاث، ثمّ الفرق بين القسم الأوّل وغيره من هذه الأُقسام في غاية الوضوح.

وأمّا الفرق بين القسم الثاني والثالث، فهو أنّ الزمان في القسم (الثاني) أُخذ قيداً له بحسب التكوين وفي القسم (الثالث) أُخذ قيداً له بحسب التشريع.

وكيف كان، فقد وقع النزاع في جريان الاستصحاب في الأقسام المذكورة.

والمصنّف‏ يقول: إنّ مقتضىٰ تعريف الاستصحاب بإبقاء ما كان وأدلّته، كقوله‏:

وكذا في المستقرّ الذي يؤخذ قيداً له. إلاّ أنّه يظهرُ من كلمات جماعة جريانُ الاستصحاب في الزمان، فيجري في القسمين الأخيرين بطريق أَولىٰ، بل تقدّم من بعض الأخباريين أنّ استصحابَ الليل والنهار من الضروريات.

(مَنْ كان علىٰ يقين من شيء فشكّ فيه فليمضِ علىٰ يقينه)[1] هو أنّ مورد الاستصحاب يختصّ بما إذا شكّ في بقاء عين الموجود السابق دون ما إذا شكّ في حدوث مثل الموجود السابق، فيجري الاستصحاب في الأمور المستقرّة غير المقيّدة بالزمان، كالحياة والطهارة والوجوب وغيرها.

ولا يجري الاستصحاب في الزمان كالليل والنهار؛ لأن الشكّ فيه شكّ في حدوث مثل الموجود السابق لا في بقاء عين الموجود السابق، فإنّ الزمان المتيقّن كونه من النهار قد زال قطعاً والزمان المشكوك كونه من النهار لم يكن موجوداً سابقاً، وهكذا لايجري الاستصحاب في الزماني؛ لأن الفرد المتيقّن قد زال والمشكوك وجوده الآن لم يكن موجوداً سابقاً.

(وكذا في المستقرّ الذي يؤخذ الزمان قيداً له)، كوجوب الصوم مقيّداً بيوم الجمعة مثلاً، فإنّ الشكّ في وجوبه يوم السبت شكّ في حدوث المثل، لا في بقاء الموجود السابق.

(إلّا أنّه يظهرُ من كلمات جماعة جريانُ الاستصحاب في الزمان، فيجري في القسمين الأخيرين بطريق أَولىٰ).

وجه الأَوْلوية أنّ التجدّد في الزمان أظهر من غيره، فإذا جرىٰ الاستصحاب فيه يجري في الزماني والمقيّد بالزمان بما ذكر من الأَوْلويـة، (بل تقدّم من بعض الأخباريين)، أي: المحدث الاسترابادي:

(أنّ استصحابَ الليل والنهار من الضروريـات) وجريان الاستصحاب في الليل والنهار يتّضح بعد مقدّمة وهي:

إنّ المناط في جريان الاستصحاب هي وحدة القضيّة المتيقّنة والمشكوكة بالدّقة العقلّية أو بنظر العرف، ثمّ الزمان لايخلو عن أحد أمرين:

---

(١) الخصال: ٦١٩ / ١٠. الوسائل ١: ٢٤٧، أبواب نواقض الوضوء، ب ١، ح ٦.

والتحقيقُ: أنّ هنا أقساماً ثلاثةً:

أمّا نَفسُ الزّمان، فلا إشكالَ في عدم جريان الاستصحاب فيه، لتشخيص كون الجزء المشكوك فيه من أجزاء الليل أو النهار، لأنّ نفس الجزء لم يتحقّق في السابق، فضلاً عن وصف كونه نهاراً أو ليلاً.

الأوّل: إنّه موجود واحد مستمر متقوّم بالانصرام.

والثاني: إنّه مركّب من الآنات المنصرمة.

إذا عرفت هذه المقدّمة يتّضح لك وجه جريان الاستصحاب في الزمان على كلا التقديرين، وذلك لوجود المناط عقلاً، فضلاً عن نظر العرف في الفرض الأوّل وهو كون الزمان موجوداً مستمراً.

ووجوه المناط عرفاً في الفرض الثاني وهو كونه مركّباً من الآنات الصغيرة المنصرمة، لأنّ المدار في جريان الاستصحاب هو وحدة القضيّة المتيقّنة والمشكوكة موضوعاً بنظر العرف لا بالدّقة العقليّة.

هذا غاية مايمكن أنْ يقال في وجه جريان الاستصحاب في الزمان. هذا تمام الكلام في إجمال مايقع الكلام فيه من الأقسام، كما أشار إليه بقوله:

(والتحقيق: أنّ هنا أقساماً ثلاثة).

وتفصيل البحث فيها يستدعي أنْ يقع الكلام في مقامات:

المقام الأوّل في استصحاب الزمان وما يعرضها من العنوان الطارىء، كاليوم والليل، والشهر وغيرها من العناوين المنتزعة من مجموع الأزمنة المتعاقبة المحدودة بين الحدّين.

وقد أشار إلى المقام الأوّل بقوله:

(أمّا نفس الزمان، فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه، لتشخيص كون الجزء المشكوك فيه من أجزاء الليل أو النهار، لأنّ نفس الجزء لم يتحقّق في السابق، فضلاً عن وصف كونه نهاراً أو ليلاً).

*وحاصل كلام المصنف*ﷺ في المقام على ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي وغيره أنّه إذا شكّ في أنّ هذا الآن هل هو من أجزاء الليل أم لا؟، لايصحّ الاستصحاب في نفس هذا الآن بأنْ يقال هذا الآن كان من الليل فهو ليل؛ لأنّ نفس هذا الآن لم يكن موجوداً سابقاً

نعم، لو أُخِذَ المستصحبُ مجموعَ الليل ـ مثلاً ـ أو النهار، ولوحظ كونه أمراً خارجيّاً واحداً، وجُعِلَ بقاؤه وارتفاعُه عبارةً عن عدم تحقّق جزئه الأخير وتجدّده، أو عن عدم تجدّد جزء مقابله وتجدّده (أمكن القولُ بالاستصحاب بهٰذا المعنىٰ فيه أيضاً)، لأنّ بقاء كلّ شيء في العرف بحسب ما يتصوّر فيه العرف من الوجود. فيصدق أنّ الشخص كان علىٰ يقين من وجود الليل فشكّ فيه.

فضلاً عن وصف ليليّته.

وبعبارة أخرىٰ: إنّ المناط في جريان الاستصحاب هو وحدة القضيّة المتيقّنة والمشكوكة موضوعاً، وهذا المناط مفقود في استصحاب الزمان، فإنّ الموضوع في القضيّة المتيقّنة ـ وهو الآن السابق ـ مقطوع الارتفاع وفي القضيّة المشكوكة ـ وهو الآن اللاحق ـ مقطوع العدم في زمان اليقين فلا يصدق بقاء ماهو المتيقّن سابقاً. هذا علىٰ القول بأنّ الزمان مركّب من الآنات حقيقة وعرفاً.

وأمّا علىٰ القول بأنّ الزمان موجود واحد عرفاً، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه، كما أشار إليه بقوله:

(نعم، لو أُخِذَ المستصحبُ مجموعَ الليل ـ مثلاً ـ أو النهار، ولوحظ كونه أمراً خارجيّاً واحداً) عرفاً وإنْ كان في الحقيقة وجودات متدرجة **(وجُعِلَ بقاؤه وارتفاعُه عبارةً عن عدم تحقّق جزئه الأخير وتجدّده، أو عن عدم تجدّد جزء مقابله وتجدّده أمكن القولُ بالاستصحاب)** في الزمان **(بهذا المعنىٰ)**، وذلك لصدق بقاء ما هو المتيقّن سابقاً علىٰ الآن اللاحق عرفاً.

(لأنّ بقاء كلّ شيء في العرف بحسب مايتصوّر فيه العرف من الوجود. فيصدق أنّ الشخص كان علىٰ يقين من وجود الليل فشكّ فيه) فيستصحب وجود الليل لتماميّة أركان الاستصحاب فيه.

غاية الأمر يرجع تصحيح الاستصحاب في الزمان إلىٰ التصرّف في الزمان المستصحب، بأنْ يلاحظ كون مجموع الآنات شيئاً واحداً بإسم الليل أوالنهار مثلاً.

ومن المعلوم أنّ كيفيّة البقاء تابعة لكيفيّة الوجود في نظر العرف، فبقاء الموجود القارّ كالإنسان ببقاء جميع الأجزاء، وبقاء الموجود غير القارّ كالليل مثلاً يكون بعدم حصول

فالعبرةُ بالشكّ في وجوده العلمُ بتحقّقه قبل زمان الشكّ وإنْ كان تحقّقه بنفس تحقّق زمان الشكّ.

وإنّما وقع التعبيرُ بالبقاء في تعريف الاستصحاب بملاحظة هٰذا المعنىٰ في الزمانيّات، حيث جعلوا الكلامَ في استصحاب الحال، أو لتعميم البقاء لمثل هذا مسامحةً.

الآن الأخير وارتفاعه بحصوله، فالشكّ في بقائه معناه الشكّ في حصول الجزء الأخير، كما في بحر الفوائد وشرح الاعتمادي.

(**فالعبرةُ**) في استصحاب الزمان (**بالشكّ في وجوده**) ـ بعد ـ (**العلمُ بتحقّقه قبل زمان الشكّ**)، بمعنىٰ أنّه يكفي في استصحاب الزمان مجرّد الشكّ في الوجود عقيب العلم بالوجود (**وإنْ كان تحقّقه**)، أي: الوجود (**بنفس تحقّق زمان الشكّ**) ضرورة أنّ وجود الليل في آن الشكّ إنّما هو بنفس حدوث آن الشكّ بوصف الليليّة، لابقاء الآن السابق المتيقّن كونه ليلاً، فالشكّ في أنّ هذا الآن ليل أم لا، شكّ في بقاء الليل عرفاً وإنْ كان عند الدّقة العقليّة شكّاً في حدوث الليل، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(**وإنّما وقع التعبيرُ بالبقاء في تعريف الاستصحاب بملاحظة هذا المعنىٰ في الزمـانيّات، حيث جعلوا الكلامَ في استصحاب الحال**).

وحاصل الكلام في استصحاب الزمان كالليل والنهار أنّه يمكن توجيهه كما في بحر الفوائد والأوثق وشرح الاعتمادي بأحد وجهين:

الأوّل: ماتقدّم من التصرّف في المستصحب بأنْ يكون الليل عبارة عن مجموع الآنات الواقعة بين الطلوع والغروب، وهذه الآنات وإنْ كانت في الحقيقة وجودات متعدّدة، إلّا أنّها لوحظت شيئاً واحداً محكوماً بالبقاء، ما لم يحصل الجزء الأخير، ويبقىٰ حينئذٍ لفظ البقاء في تعريف الاستصحاب بإبقاء ما كان علىٰ معناه العرفي الملحوظ في كلّ شيء بحسبه.

والثاني: هو التصرّف في لفظ البقاء بحمله علىٰ معنىٰ يشمل للمقام تسامحاً، كما أشار إليه بقوله:

(**أو لتعميم البقاء لمثل هذا مسامحةً**).

وحاصل كلام المصنف في هذا التوجيه الثاني، هو أنّ البقاء وإنْ كان عبارة عن بقاء

إلّا أنّ هٰذا المعنىٰ ـ علىٰ تقدير صحّته والإغماض عمّا فيه ـ لا يكاد يُجدي في إثبات كون الجزء المشكوك فيه متصفاً بكونه من النهار أو من الليل، حتىٰ يصدق علىٰ الفعل الواقع فيه أنّه واقع في الليل أو النهار، إلاّ علىٰ القول بالأصل المثبت مطلقاً.

أو علىٰ بعض الوجوه الآتية.

العين الموجود السابق، إلّا أنّه في تعريف الاستصحاب يكون بمعنىٰ مجازي عامّ، وهو بقاء الشيء بعد وجوده أعمّ من أنْ يكون بالعين، كما في الأُمور القارّة، أو بالمثل، كما في غيرها.

(**إلّا أنّ هذا المعنىٰ**)، أي: التصرّف في المستصحب أو البقاء (**علىٰ تقدير صحّته والإغماض عمّا فيه**) من البعد باعتبار كون التصرّف المذكور محتاجاً إلىٰ الدليل (**لا يكاد يُجْدي في إثباث كون الجزء المشكوك فيه متصفاً بكونه من النهار أو من الليل**)، لما عرفت سابقاً من أنّ استصحاب الليل لايثبت كون هذا الآن من الليل، وكذلك استصحاب النهار لايثبت كون هذا الآن من النهار (**حتىٰ يصدق علىٰ الفعل**) كالإفطار مثلاً (**الواقع فيه أنّه واقع في الليل أو النهار، إلّا علىٰ القول بالأصل المثبت مطلقاً**)، أي: سواء كانت الواسطة جليّة أو خفيّة.

ومثال الأوّل، كاستصحاب الحياه لإثبات الشيبة الموجبة للإكرام شرعاً، فإنّ الواسطة ـ بين الحياة المستصحبة وبين وجوب الإكرام شرعاً هي الشيبة ـ جليّة، ومعنىٰ كون الشيبة واسطة أنّ الإكرام مترتّب عليها عرفاً لا علىٰ مجرّد الحياة.

ومثال الثاني، كاستصحاب رطوبة النجس الموجبة لتنجّس الملاقي، فإنّ الواسطة بينهما وهي السراية خفيّة عرفاً، بمعنىٰ أنّ التنجّس مترتّب عرفاً علىٰ نفس رطوبة الملاقىٰ بالفتح، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي مع تصرّف.

(**أو علىٰ بعض الوجوه الآتية**) في الأصل المثبت كصورة خفاء الواسطة فقط.

وحاصل الكلام أنّ استصحاب الليل أو النهار مثبت، فإنْ قلنا باعتبار الأُصل المثبت مطلقاً أو مع خفاء الواسطة جاز استصحاب الليل والنهار لخفاء الواسطة، فإنّ وجوب الإمساك وعدمه مترتّب عرفاً علىٰ نفس بقاء النهار والليل وإنْ ترتّب حقيقة علىٰ كون هذا الآن من النهار أو لليل.

ولو بنينا علىٰ ذلك أغنانا عمّا ذكر من التوجيه.

ثمّ إنّ هنا استصحاباتٍ أُخَر وأُموراً متلازمةً مع الزمان، كطلوع الفجر وغروب الشمس وذهاب الحمرة ، وعدم وصول القمر إلىٰ درجة يمكن رؤيته فيها.

فالأَولىٰ التمسّكُ في هٰذا المقام باستصحاب الحكم المرتّب علىٰ الزمان لو كان جارياً فيه، كعدم تحقّق حكم الصوم والإفطار عند الشكّ في هلال رمضان أو شوّال.

(ولو بنينا علىٰ ذلك)، أي: علىٰ الأصل المثبت (أغنانا عمّا ذكر من التوجيه).

(ثمّ إنّ هنا استصحاباتٍ أُخَر وأُموراً متلازمةً مع الزمان).

وحاصل الكلام أنّه إذا بنينا علىٰ حجّية الأصل المثبت لكانت هناك استصحابات أُخر مثبتة غير محتاجة إلىٰ التوجيه يُتمسّك بها من دون حاجة إلىٰ استصحاب الليل والنهار المحتاج إلىٰ التوجيه، (كطلوع الفجر) الملازم لزوال الليل، فيستصحب عدم طلوع الفجر عند الشكّ فيه ويلزمه بقاء الليل وجواز الأكل من دون حاجة إلىٰ استصحاب الليل أصلاً.

(وغروب الشمس وذهاب الحمرة) الملازمين لزوال النهار، فيستصحب عدم الغروب والذهاب، ويلزمه بقاء النهار وحرمة الإفطار من دون حاجة إلىٰ استصحاب النهار.

(وعدم وصول القمر إلىٰ درجة يمكن رؤيته فيها) الملازم لعدم تماميّة الشهر، فيستصحب عدم الوصول وتثبت لوازمه من وجوب الصوم في آخر رمضان وعدم وجوبه في آخر شعبان من دون حاجة إلىٰ استصحاب الشهر.

(فالأَولىٰ التمسّكُ في هذا المقام باستصحاب الحكم المرتّب علىٰ الزمان).

*وحاصل كلام المصنف*ﷺ في هذا المقام، هو أنّه إذا بُني علىٰ جريان الاستصحاب في نفس الزمان فإجراء الاستصحاب في الحكم المترتّب علىٰ الزمان أَوْلىٰ، وجه الأولويّة هو عدم كون استصحاب الحكم مثبتاً ولامحتاجاً إلىٰ التوجيه.

وأمّا بناء علىٰ عدم جريان الاستصحاب في الزمان فإجراؤه علىٰ الحكم متعيّن، (كعدم تحقّق حكم الصوم والإفطار عند الشكّ في هلال رمضان أو شوّال).

يعني: يستصحب عدم تحقّق حكم الصوم وهو وجوبه عند الشكّ في رمضان، ويستصحب عدم تحقّق حكم الإفطار وهو جوازه عند الشكّ في شوال.

وبعبارة واضحة: يستصحب عدم وجوب الصوم عند الشكّ في رمضان، ويستصحب

ولعلّه المرادُ بقولهِ عليه السلام، في المكاتبة المتقدّمة في أدلّة الاستصحاب: (اليقينُ لا يدخُلُهُ الشّكُّ، صُم لِلرُّؤيَةِ وَ أفطِر لِلرُّؤيَةِ)(١).

إلّا أنّ جواز الإفطار للرؤية لا يتفرّع علىٰ الاستصحاب الحكمي إلّا بناءً علىٰ جريان استصحاب الاشتغال والتكليف بصوم رمضان. مع أنّ الحقّ في مثله التمسّكُ بالبراءة لكون

وجوب الصوم عند الشكّ في شوّال.

ولازم ذلك عدم جواز الإفطار في الثاني وجوازه في الأوّل.

ولعلّه المرادُ بقولهِ عليه السلام، في المكاتبة المتقدّمة في أدلّة الاستصحاب: (اليقينُ لايدخُلُهُ الشّكُّ، صُم لِلرُّؤيَةِ وأفطِر لِلرُّؤيَةِ).

أي: لعلّ الاستصحاب الحكمي وهو عدم تحقّق حكم الصوم والإفطار عند الشكّ في هلال رمضان أو شوال يكون المراد بقوله عليه السلام. (اليقين لايدخله الشكّ صُم للرؤية وأفطِر للرؤية) حيث جعل وجوب الصوم للرؤية، وكذلك جعل عليه السلام جواز الإفطار للرؤية.

فالمعنىٰ حينئذ هو أنّ اليقين بعدم وجوب الصوم لايدخله الشكّ في الوجوب، واليقين بحرمة الإفطار لايدخله الشكّ في الحرمة فلا يصام قبل الرؤية ولا يفطر قبل الرؤية، وذلك من جهة استصحاب عدم وجوب الصوم أو جواز الإفطار في الأوّل، واستصحاب وجوب الصوم أو عدم جواز الإفطار في الثاني.

ثمّ التعبير بقوله: (لعلّه) لاحتمال آخر وهو استصحاب الموضوع، فالمعنىٰ حينئذ أنّ اليقين بوجود شعبان لايدخله الشكّ في رمضان واليقن بوجود رمضان لايدخله الشكّ في شوال، فلايصام قبل الرؤية ولا يفطر كذلك، وذلك لاستصحاب شعبان في الأوّل واستصحاب رمضان في الثاني.

(**إلّا أنّ جواز الإفطار للرؤية لايتفرّع علىٰ الاستصحاب الحكمي**)، أي: علىٰ استصحاب وجوب صوم شهر رمضان إلىٰ زمان الرؤية، أي: جواز الإفطار ليس من فروع الاستصحاب الحكمي المذكور.

(**إلّا بناءً علىٰ جريان استصحاب الاشتغال والتكليف بصوم رمضان، مع أنّ الحقّ**) عند

---

(١) التهذيب ٤: ١٥٩ / ٤٤٥. الوسائل ١٠: ٢٥٦، أبواب أحكام شهر رمضان، ب ٣، ح ١٣.

صوم كلّ يوم واجباً مستقلاً.

المصنّف ﷺ (في مثله) من موارد دوران الواجب بين الأقلّ والأكثر الاستقلاليين (التمسّك بالبراءة) لا الرجوع إلىٰ استصحاب الاشتغال والتكليف.

وحاصل الكلام في المقام علىٰ ما في شرح الاعتمادي، هو أنّ تفريع وجوب الصوم للرؤية علىٰ الاستصحاب الحكمي ـ أعني: عدم الوجوب ـ لا إشكال فيه؛ لأنّ الشكّ في دخول رمضان شكّ في وجوب الصوم، وهو شكّ في التكليف فتستصحب البراءة ويصام للرؤية.

وأمّا تفريع جواز الإفطار للرؤية علىٰ الاستصحاب الحكمي ـ أعني: الوجوب ـ ففيه إشكال، لأنّ الشكّ في خروج رمضان شكّ في وجوب الزائد الذي هو مجرىٰ البراءة فلا يصحّ استصحاب الوجوب والاشتغال حتىٰ يتفرّع قوله: (وأفطر للرؤية).

إلّا أنْ يقال بأنّ الشكّ في وجوب الأكثر مجرىٰ الاشتغال واستصحاب التكليف، وفيه أنّه علىٰ تقدير تماميّته إنّما يتمّ في الأقلّ والأكثر الارتباطيين لا الاستقلاليين كما فيما نحن فيه؛ (لكون صوم كلّ يوم واجباً مستقلاً) فيكون مجرىٰ البراءة.

ثمّ عدم صحّة تفرّع جواز الإفطار للرؤية علىٰ الاستصحاب الحكمي يكشف عن كون المستصحب في المكاتبة هو نفس الزمان ولو بالتوجيه، فتدلّ المكاتبة حينئذ علىٰ اعتبار الاستصحاب في الزمان، فإذا دلّت علىٰ اعتبار الاستصحاب في الأزمان لدلّت علىٰ اعتباره في الزمانيات بطريق أوْلىٰ، إلّا أنْ يقال بعدم جريان الاستصحاب في نفس الزمان عند المصنّف ﷺ من جهة كون الشكّ فيه شكّاً في المقتضي.

فمقتضىٰ القاعدة في مورد الشكّ في وجوب الزائد هو البراءة لا استصحابها، وعلىٰ فرض عدم كونه مجرىٰ البراءة يكون مجرىٰ قاعدة الاشتغال لا استصحاب الوجوب والاشتغال، كما حكم بالاشتغال في مبحث الأقلّ والأكثر، حيث قال المصنّف ﷺ فيه علىٰ ما في شرح الاعتمادي:

إنّه إذا تعلّق الوجوب بمفهوم مبيّن مردّد محصّله بين الأقلّ والأكثر يجري فيه الاشتغال، ومثّل لذلك بما إذا أمر الشارع بصوم شهر فتردّد بين الكامل والناقص. هذا تمام الكلام في المقام الأوّل، وقد أشار إلىٰ المقام الثاني بقوله:

وأمّا القِسمُ الثاني، أعني: الأُمور التدريجيّة الغير القارّة، كالتكلّم والكتابة والمشي ونبع الماء من العين، وسيلان دم الحيض من الرحم، فالظاهرُ جواز إجراء الاستصحاب فيما يمكن أنْ يفرض فيها أمراً واحداً مستمرّاً، نظير ما ذكرناه في نفس الزمان، فيفرض التكلّم ـ مثلاً ـ مجموعُ أجزائه أمراً واحداً، والشكّ في بقائه لأجل الشكّ في قلّة أجزاء ذلك الفرد الموجود منه في الخارج وكثرتها، فيستصحب القدرُ المشتركُ المردّدُ بين قليل الأجزاء وكثيرها.

ودعوىٰ: «أنّ الشكّ في بقاء القدر المشترك ناشيءٌ عن حدوث جزء آخر من الكلام، والأصل عدمه المستلزم لارتفاع القدر المشترك، فهو من قبيل القسم الثالث من الأقسام

(وأمّا القِسمُ الثاني ، أعني: الأُمور التدريجيّة الغير القارّة، كالتكلّم والكتابة والمشي ونبع الماء من العين، وسيلان دم الحيض من الرحم، فالظاهرُ جواز إجراء الاستصحاب فيما يمكن أنْ يفرض فيها أمراً واحداً مستمراً ....إلىٰ آخره)، كنطق الواعظ في مجلس واحد وإنْ طال، فإنّه يلاحظ فرداً من التكلّم بخلاف نطقه في مجلسين حيث لايُفرض أمراً واحداً.

وحاصل الكلام، هو أنّ حال القسم الثاني هو بعينه حال القسم الأوّل من دون الفرق بينهما.

فالإشكال الذي تقدّم في القسم الأوّل ـ وهو عدم صدق الشكّ في البقاء في الزمان ـ جارٍ في القسم الثاني.

والجواب عن الإشكال في الزماني هو عين الجواب عن الإشكال في الزمان.

فيقال: إنّ الأمر التدريجي وإنْ كان كالزمان متقوّماً بالانصرام والانقضاء ولايمكن اجتماع جزءين منه في زمان واحد، بل يوجد جزء منه بعد انعدام جزئه الآخر كنفس الزمان، إلّا أنّه يمكن فرضه أمراً واحداً في نظر العرف بأنْ يكون وجود الأمر التدريجي بوجود أوّل جزء منه، وبقاؤه إلىٰ وجود آخر جزء منه، فإذا شكّ في بقائه يحكم بالبقاء مالم يحصل اليقين بالارتفاع.

(فيفرض التكلّم ـ مثلاً ـ مجموعُ أجزائه أمراً واحداً، والشكّ في بقائه لأجل الشكّ في قلّة أجزاء ذلك الفرد الموجود منه في الخارج وكثرتها، فيستصحب القدر المشترك المردّد بين قليل الأجزاء وكثيرها)، كاستصحاب كلّي الحيوان المردّد بين قصير العمر وطويله.

(ودعوىٰ: أنّ الشكّ في بقاء القدر المشترك ناشئٌ عن حدوث جزء آخر من الكلام،

الثلاثة المذكورة في الأمر السابق»، مدفوعةٌ: بأنّ الظاهرَ كونُه من قبيل الأوّل من تـلك الأقسام الثلاثة، لأنّ المفروضَ في توجيه الاستصحاب جعلُ كلّ فرد من التكلّم مجموعَ ما يقع في الخارج من الأجزاء التي تجمعها رابطةٌ توجبُ عدَّها شيئاً واحداً وفرداً من الطبيعة . لا جعلُ كلّ قطعة من الكلام الواحد فرداً واحداً حتىٰ يكون بقاء الطبيعة بتبادل أفراده.

والأصل عدمه المستلزم لارتفاع القدر المشترك).

وحاصل الإشكال أنّ كلّ جزء من أجزاء التكلّم مصداق لكلّي التكلّم، فالفرد الذي حصل الكلّي في ضمنه قد ارتفع قطعاً، والفرد الذي يحتمل بقاؤه في ضمنه مشكوك الحدوث والأصل عدمه، فيرتفع القدر المشترك، فكيف يستصحب؟.

(**فهو من قبيل القسم الثالث من الأقسام الثلاثة المذكورة**)، أي: فاستصحاب كلّي التكلّم من قبيل استصحاب الكلّي (القسم الثالث) وقد عرفت الإشكال فيه.

(مدفوعة) خبر قوله: (ودعوىٰ).

وحاصل الدفع أنّ استصحاب القدر المشترك من التكلّم ليس من قبيل القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، بل هو من قبيل القسم الأوّل من تلك الاقسام وقد عرفت جريان الاستصحاب فيه من دون إشكال أصلاً.

ثمّ الوجه في كون هذا الاستصحاب من قبيل القسم الأوّل ماأشار إليه بقوله: (لأنّ المفروض **في توجيه الاستصحاب جعلُ كلّ فرد من التكلّم مجموعَ مايقع في الخارج من الأجزاء التي تجمعها رابطةٌ توجبُ عدَّها شيئاً واحداً وفرداً من الطبيعة**).

وقد عُلم حصول كلّي التكلّم فيهذا الفرد وشكّ في بقائه من جهة الشكّ في بقاء الفرد المعلوم، فيستصحب بقاء الكلّي كما يستصحب بقاء نفس الفرد، كما عرفت في استصحاب القسم الأوّل.

وبالجملة، إنّه بعد التوجيه المذكور يكون استصحاب القدر المشترك من التكلّم من قبيل استصحاب القسم الأوّل من أقسام استصحاب الكلّي؛ لأنّ المفروض بعد التوجيه المذكور هو جعل فرد التكلّم مجموع الأجزاء المرتبطة.

(**لاجعلُ كلّ قطعة من الكلام الواحد فرداً واحداً حتىٰ يكون بقاء الطبيعة بتبادل أفراده**)، فيكون الاستصحاب فيه من قبيل الاستصحاب في بعض أقسام القسم الثالث.

غايةُ الأمر كونُ المراد بالبقاء هنا وجود المجموع في الزمان الأوّل بوجود فـرد مـنه و وجوده في الزمان الثاني بوجود جزء آخر منه.

والحاصلُ: أنّ المفروضَ كونُ كلّ قطعة جزءً من الكلّ، لا جزئيّاً من الكلّيّ.

هٰذا، مع ما عرفت في الأمر السابق من جريان الاستصحاب فيما كان من القسم الثالث فيما إذا لم يعدّ الفرد اللاحق علىٰ تقدير وجوده موجوداً آخر مغايراً للموجود الأوّل، كما في السواد الضعيف الباقي بعد ارتفاع القويّ، وما نحن فيه من هذا القسم، فافهم.

ثمّ إنّ الرابطة الموجبة لعدّ المجموع أمراً واحداً موكولةٌ إلىٰ العرف، فإنّ المشتغل بقراءة

(والحاصلُ: أنّ المفروضَ كونُ كلّ قطعة جزءً من الكلّ، لاجزئيّاً من الكلّي).

والفرق بين جعل كلّ قطعة جزء من الكلّ وبين جعلها جزئيّاً من الكـلّي أوضـح مـن الشمس، إذ علىٰ الأوّل يكون الاستصحاب من استصحاب الكلّي (القسم الأوّل) وعـلىٰ الثاني يكون من استصحاب الكلّي (القسم الثالث)؛ لأنّ تكلّم الواعظ في مجلس واحـد ولو كان بمائة كلام يكون فرداً واحداً من التكلّم علىٰ الأوّل ومائة فرد علىٰ الثاني.

(هذا، مع ماعرفت في الأمر السابق من جريان الاستصحاب فيما كان من القسم الثالث فيما إذا لم يعدّ الفرد اللاحق علىٰ تقدير وجوده موجوداً آخر مغايراً للموجود الأوّل، كما في السواد الضعيف الباقي بعد ارتفاع القويّ، ومانحن فيه من هذا القسم).

والمتحصّل من كلام المصنّف هو تصحيح الاستصحاب في الزمانيات بوجهين:

الأوّل: هو ملاحظة مجموع القطعات المربوطة فرداً واحداً، ليكون الاستصحاب من استصحاب الكلّي (القسم الاول).

والثاني: هو ملاحظة أنّ الفرد اللاحق فـي نـظر العـرف عـين الفـرد السـابق، فـيكون الاستصحاب من استصحاب القسم الثالث الجائز كما عرفت سابقاً.

(فافهم) لعلّه إشارة إلىٰ ردّ الوجهين وإمكان تصحيح الاستصحاب فـي مـثل التكـلّم بوجهٍ ثالثٍ؛ وذلك أنّ استصحاب كلّي التكلّم ليس من القسم الأوّل ولا من القسم الثالث، بل يكون من استصحاب الكلّي (القسم الثاني) وهو تردّد الكلّي بين الفرد القصير المعلوم ارتفاعه وبين الفرد الطويل المعلوم بقاؤه. وقد عرفت جريان الاستصحاب فيه.

(ثمّ إنّ الرابطة الموجبة لعدّ المجموع أمراً واحداً موكولةٌ إلىٰ العرف، فإنّ المشتغل بقراءة

القرآن لداع يُعَدّ جميعُ ما يحصل منه في الخارج بذلك الداعي أمراً واحداً، فإذا شكّ في بقاء اشتغاله بها في زمان لأجل الشكّ في حدوث الصارف، أو لأجل الشكّ في مقدار اقتضاء الداعي، فالأصل بقاؤه. أمّا لو تكلّم لداع أو لدواع ثمّ شكّ في بقائه علىٰ صفة التكلّم لداع آخر، فالأصلُ عدمُ حدوث الزائد علىٰ المتيقّن.

وكذا لو شكّ بعد انقطاع دم الحيض في عوده في زمان يحكم عليه بالحيضيّة أم لا، فيمكن إجراء الاستصحاب، نظراً إلىٰ أنّ الشكّ في اقتضاء طبيعة الرحم لقذف الدم في أيّ مقدار

القرآن لداع)، كمجلس ترحيم (يُعَدّ جميعُ مايحصل منه في الخارج بذلك الداعي)، كقراءة القرآن في مدّة ساعة (أمراً واحداً، فإذا شكّ في بقاء اشتغاله بها في زمان)، أي: بعد أقلّ من ساعة مثلاً (لأجل الشكّ في حدوث الصارف). هذا فيما إذا اُحرز المقتضي للاستمرار واُحتمل طرو المانع.

(أو لأجل الشكّ في مقدار اقتضاء الداعي). هذا فيما إذا شكّ في المقتضي ومقدار الاستعداد علىٰ ما في شرح الاعتمادي (فالأصل بقاؤه. أمّا لو تكلّم لداع) في منبر (أو لدواع) في منابر (ثمّ شكّ في بقائه علىٰ صفة التكلّم لداع آخر) ومنبر آخر، (فالأصل عدمُ حدوث الزائد علىٰ المتيقّن. وكذا لو شكّ بعد انقطاع دم الحيض في عوده في زمان يحكم عليه بالحيضيّة) بأنْ يكون الانقطاع قبل تجاوز العشرة، (فيمكن إجراء الاستصحاب) ، أي: استصحاب الحيض.

وتفصيل الكلام في هذا المقام علىٰ مافي شرح الأُستاذ الاعتمادي، هو أنّه إذا شكّ في بقاء سيلان دم الحيض وانقطاعه يجري استصحاب الحيض بلا إشكال؛ لأنّ سيلان دم الحيض من أوّله إلىٰ آخره يعدّ أمراً واحداً مستمراً بقاؤه عبارة عن عدم حصول جزئه الأخير.

وأمّا إذا علم انقطاع السيلان واحتمل عوده ولم يتجاوز العشرة فيمكن أيضاً استصحاب الحيض؛ لأنّ سيلان الدم ثانياً يعدّ مع السيلان الأوّل أمراً واحداً لوحدة منشئهما وهو اقتضاء الطبيعة لقذف الرحم الدم في مقدار من الزمان، فالشكّ في العود ناشىء عن الشكّ في مقدار الاقتضاء، والشكّ فيه كالشكّ في مقدار اقتضاء الحيوان للبقاء فيستصحب الحيض، كما يستصحب الحيوان، وإليه أشار بقوله:

من الزمان، فالأصلُ عدمُ انقطاعه.

وكذا لو شكّت في اليأس فرأت الدمَ، فإنّه قد يقال باستصحاب الحيض نظراً إلىٰ كون الشكّ في انقضاء ما اقتضته الطبيعة من قذف الحيض في كلّ شهر.

وحاصلُ وجه الاستصحاب ملاحظةُ كون الشكّ في استمرار الأمر الواحد الذي اقتضاه السبب الواحد، وإذا لوحظ كلّ واحد من أجزاء هٰذا الأمر حادثاً مستقلّاً، فالأصلُ عدمُ الزائد علىٰ المتيقّن وعدم حدوث سببه.

ومنشأ اختلاف بعض العلماء في إجراء الاستصحاب في هٰذه الموارد اختلافُ أنظارهم في ملاحظة ذلك المستمرّ حادثاً واحداً أو حوادثَ متعدّدةً.

(نظراً إلىٰ أنّ الشكّ في اقتضاء طبيعة الرحم لقذف الدم في أيّ مقدار من الزمان، فالأصل عدم انقطاعه، وكذا لو شكّت في اليأس فرأت الدم)، فشكّ في أنّه حيض أو غيره، (فإنّه قد يقال باستصحاب الحيض نظراً إلىٰ كون الشكّ في انقضاء ما اقتضته الطبيعة من قذف الحيض في كلّ شهر).

وحاصل الكلام في هذا المقام علىٰ مافي شرح الاعتمادي، هو أنّ مجموع ماتبتلىٰ به المرأة من الحيض في كلّ شهر مرّة مثلاً إلىٰ زمن اليأس يعدّ أمراً واحداً لوحدة المنشأ وهو اقتضاء الطبيعة لذلك في مدّة من العمر، فالشكّ في حيضيّة الدم ناشئ عن الشكّ في مقدار الاقتضاء، كالشكّ في مقدار اقتضاء الحيوان للبقاء، فيجري الاستصحاب عند من يقول بحجيّته في الشكّ في المقتضىٰ.

(وحاصلُ وجه الاستصحاب ملاحظةُ كون الشكّ في استمرار الأمر الواحد) وهو الحيض في أيّام معدودة، والحيض إلىٰ مدّة من العمر علىٰ ما في شرح الاعتمادي، (الذي اقتضاه السبب الواحد، وإذا لوحظ كلّ واحد من أجزاء هذا الأمر حادثاً مستقلّاً) بأنْ يقال سيلان دم الحيض ثلاثة أيّام مثلاً حادث مستقلّ، وعوده ثانياً حادث آخر، وكذا الحيض في شهر حادث مستقلّ، وفي شهر آخر حادث آخر.

(فالأصلُ عدمُ الزائد) جواب لقوله :(وإذا لوحظ ...إلىٰ آخره).

(ومنشأ اختلاف بعض العلماء في إجراء الاستصحاب في هذه الموارد اختلافُ أنظارهم في ملاحظة ذلك المستمرّ حادثاً واحداً أو حوادثَ متعدّدةً) فمن يرىٰ حادثاً واحداً مستمراً

والإنصافُ: وضوحُ الوحدة في بعض الموارد وعدمُها في بعض، والتباسُ الأمر في ثالث. والله الهادي إلىٰ سواء السبيل، فتدبّر.

وأمّا القسمُ الثالثُ ـ وهو ما كان مقيّداً بالزمان ـ فينبغي القطعُ بعدم جريان الاستصحاب فيه.

يجري الاستصحاب، ومَنْ يرىٰ حوادث متعدّدة لايقول بالاستصحاب.

(والإنصافُ: وضوحُ الوحدة في بعض الموارد)، كتكلّم الواعظ في منبر واحد وجريان دم الحيض بلا انقطاع مثلاً (وعدمُها في بعض)، أي: عدم الوحدة في بعض الموارد الأُخر، كتكلّم الواعظ في منبرين.

(والتباسُ الأمر في ثالث)، كرؤية الدم في كلّ شهر وعوده ثانياً، ومقتضىٰ القاعدة هو جريان الاستصحاب في الأول دون الآخرين؛ لأن مناط الاستصحاب هو إحراز الموضوع ولايحرز في التدريجات إلّا باعتبار الوحدة، وهو في الأوّل ثابت وفي الثاني والثالث منفيّ، ومقتضىٰ الأصل فيهما عدم الحدوث.

(فتدبّر) لعلّه إشارة إلىٰ أنّ الشكّ في بعض الأمثلة المذكورة كمثال الحيض مثلاً شكّ في المقتضي فلا يجري الاستصحاب علىٰ مذهب المصنّف﴿ؒ﴾.

هذا تمام الكلام في المقام الثاني أو القسم الثاني.

وقد أشار إلىٰ المقام الثالث بقوله:

(وأمّا القسم الثالثُ ـ وهو ماكان مقيّداً بالزمان ـ فينبغي القطعُ بعدم جريان الاستصحاب فيه)؛ لأنّ أخذ الزمان قيداً للموضوع موجب لتعدّد الموضوع، فلا يجري الاستصحاب، إذ تحقّق الاستصحاب مبنيّ علىٰ وحدة الموضوع، وتفصيل الكلام في المقام علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي هو أنّ للشكّ في البقاء من جهة الزمان ثلاث صور:

أحدها: أنْ يكون ثبوت الحكم في زمن متيقّناً وفي الزائد مشكوكاً، كما في خيار الغبن، فإنّ المتيقّن منه أوّل زمن الاطّلاع وبعده يحتاج إلىٰ الاستصحاب.

ثانيها: أنْ يكون الزمان مبيّناً في الدليل وشكّ في انقضائه، كما إذا قال المولىٰ لعبده: إجلس إلىٰ الليل، فشكّ في تمام النهار، وحينئذ فإنْ فرض النهار ظرفاً للوجوب أو

ووجهه : أنّ الشيء المقيّد بزمان خاصّ لا يعقل فيه البقاء، لأنّ البقاء وجود الموجود الأوّل في الآن الثاني.

وقد تقدّم الاستشكال في جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفيّة لكون متعلّقاتها

الجلوس يُستصحب الوجوب، وإنْ لوحظ قيداً للوجوب أو الجلوس يُستصحب نفس القيد، أعني: النهار.

ثالثها: أنْ يعلم انقضاء الزمان المبيّن في الدليل واحتمل مع ذلك بقاء الحكم،كاحتمال وجوب الجلوس في المثال بعد النهار أيضاً، فإنْ فرض كون النهار ظرفاً للوجوب أو الجلوس فيستصحب الوجوب، وإنْ فرض قيداً لأحدهما فيرجع إلىٰ عدم الوجوب الثابت قبل الأمر بالجلوس. وإلىٰ صورة القيديّة أشار بقوله:

(فينبغي القطعُ بعدم جريان الاستصحاب فيه).

(ووجهه: أنّ الشيء المقيّد بزمان خاصّ لايعقل فيه البقاء، لأنّ البقاء وجود الموجود الأوّل في الآن الثاني) وهو غير متحقّق في الشيء المقيّد بزمان خاصّ؛ لأنّ المتيقّن وهو وجوب الجلوس مقيّداً بالنهار قد ارتفع بارتفاع النهار، والمشكوك وهو وجوب الجلوس في الليل مشكوك الحدوث فلا يمكن جريان الاستصحاب فيه، سواء كان الزمان قيداً للحكم أو الموضوع.

أمّا إذا كان الزمان قيداً للموضوع فعدم جريان الوجوب واضح، وذلك لتعدّد الموضوع، لأنّ الجلوس في الليل موضوع آخر غير الجلوس في النهار، وأمّا إذا كان قيداً للحكم، فلانتفائه بعد حصول الغاية، إذ لايعقل بقاء الحكم المغيّىٰ بعد حصول الغاية كي يستصحب.

(وقد تقدّم الاستشكال في جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفيّة).

*وحاصل كلام المصنّف*ﷺ في المقام علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي، أنّه قد تقدّم في دليل القول السابع الاستشكال في استصحاب الأحكام بوجهين:

أحدهما: ماذكره التونيﷺ من أنّ حدود الأحكام حدوثاً وبقاءً وارتفاعاً معلومة بأدلّتها، فلا يعقل فيها شكّ كي يحتاج فيها إلىٰ الاستصحاب، نعم يتصوّر الشكّ في الأُمور غير المجعولة كالحياة والرطوبة، وقد مرّ جواب هذا الوجه.

هي الأفعال المتشخّصة بالمشخّصات التي لها دخلٌ ـ وجوداً وعدماً ـ في تعلّق الحكم، ومن جملتها الزمان.

وممّا ذكرنا يظهر فسادُ ما وقع لبعض المعاصرين، من تخيّل جريان استصحاب عدم الأمر الوجودي المتيقّن سابقاً ومعارضته مع استصحاب وجوده، بزعم أنّ المتيقّن وجود

ثانيهما: إنّ الشكّ في الأحكام ناشئ أبداً عن حصول تغيّر في موضوعاتها؛ (لكون متعلّقاتها هي الأفعال المتشخّصة بالمشخّصات التي لها دخلٌ وجوداً)، كما في حكم الشارع بنجاسة الماء الكثير المتغيّر أحد أوصافه، فإنّ للتغيّر مدخلاً في ذلك.

(وعدماً)، كما في حكم الشارع بجواز الدخول في الصلاة للمتيمّم الفاقد للماء، فإنّ لعدم الماء مدخليّة في ذلك.

وبالجملة إنّ موضوع الأحكام مقيّد بقيود لها مدخليّة (في تعلّق الحكم، ومن جملتها الزمان)، كما في الأمر بالصوم إلىٰ الليل، والشكّ في الحكم لايحصل إلّا من جهة انتفاء شيء من مشخّصات الموضوع، وقد عرفت أنّ شرط الاستصحاب هو بقاء الموضوع، فلا يجري الاستصحاب في الأحكام، إذ الشكّ فيها دائماً يكون من جهة انتفاء قيد من قيود الموضوع فلا يبقىٰ الموضوع كي يجري الاستصحاب، وقد مرّ الجواب عن هذا الوجه ـ أيضاً ـ في ذيل دليل القول السابع.

وهو أنّ المناط في بقاء الموضوع في الاستصحاب هو بقاؤه بنظر العرف المسامحي، لا بالنظر الدّقي العقلي.

وكيف كان، فغرض المصنّف‏ من ذكر هذا الكلام تأييد مطلبه، وهو أنّ الحكم إذا تعلّق بموضوع مقيّد بقيد يتعدّد الموضوع بوجوده وعدمه، فلا يجري فيه الاستصحاب.

والمتحصّل من الجميع أنّ المصنّف‏ قد ذهب إلىٰ أنّ الزمان إذا أُخذ قيداً للفعل فلا يجري الاستصحاب فيه، وإذا أُخذ ظرفاً فلامانع من جريان الاستصحاب.

(وممّا ذكرنا) من عدم جريان الاستصحاب فيما إذا أُخذ الزمان قيداً وجريانه فيما إذا أُخذ ظرفاً (يظهر فسادُ ماوقع لبعض المعاصرين).

أي: الفاضل النراقي‏ (من تخيّل جريان استصحاب عدم الأمر الوجودي المتيقّن سابقاً)، كاستصحاب عدم وجوب الجلوس المتيقّن قبل الأمر بالجلوس يوم الجمعة.

ذلك الأمر في القطعة الأُولىٰ من الزمان، والأصلُ بقاؤه ـ عند الشكّ ـ علىٰ العدم الأزلي الذي لم يعلم انقلابه إلىٰ الوجود، إلّا في القطعة السابقة من الزمان.

قال في تقريب ما ذكره من تعارض الاستصحابين:

«إنّه إذا علم أنّ الشارع أمر بالجلوس يوم الجمعة وعلم أنّه واجب إلىٰ الزوال، ولم يعلم وجوبه فيما بعده، فنقول: كان عدمُ التكليف بالجلوس قبل يوم الجمعة ـ وفيه ـ إلىٰ الزوال وبعده معلوماً قبل ورود أمر الشارع، وعلم بقاء ذلك العدم قبل يوم الجمعة، وعلم ارتفاعه والتكليف بالجلوس فيه قبل الزوال، وصار بعده موضع الشكّ. فهنا شكٌّ ويقينان، وليس إبقاء حكم أحد اليقينين أوْلىٰ من إبقاء حكم الآخر.

فإنْ قلتَ: يحكم ببقاء اليقين المتصل بالشكّ، وهو اليقين بالجلوس.

(ومعارضته)، أي: معارضته استصحاب عدم وجوب الجلوس (مع استصحاب وجوده)، أي: وجوب الجلوس بعد زوال يوم الجمعة.

إذ حينئذ كما يجري استصحاب عدم وجوب الجلوس كذلك يجري استصحاب وجوب الجلوس فيتعارضان، فإنّ مقتضىٰ استصحاب وجوب الجلوس الثابت قبل زوال يوم الجمعة هو وجوب الجلوس بعد الزوال أيضاً، ومقتضىٰ استصحاب عدم وجوب الجلوس الأزلي ـ الذي لم يعلم بانقلابه إلىٰ الوجود إلّا يوم الجمعة إلىٰ الزوال لا بعد الزوال ـ هو عدم وجوبه بعد الزوال أيضاً، فهنا شكٌّ واحدٌ وهو الشكّ في وجوب الجلوس بعد الزوال مسبوق بيقينين:

أحدهما: اليقين بوجوب الجلوس قبل الزوال.

ثانيهما: اليقين بعدم وجوب الجلوس في الأزل قبل الجمعة. ولاترجيح لأحد اليقينين علىٰ الآخر، ومقتضىٰ عدم الترجيح هو ماعرفت من الأصلين المتعارضين.

قوله :(فإنْ قُلتَ: يحكم ببقاء اليقين المتصل بالشكّ، وهو اليقين بالجلوس) دفع لما يتوهّم من ترجيح أحد اليقينين علىٰ الآخر، والمرجّح هو الاتصال، فيحكم ببقاء ماهو المتيقّن باليقين المتصل بالشكّ وهو اليقين بالجلوس يوم الجمعة حيث يكون متصلاً مع الشكّ في وجوبه بعد الزوال.

وهذا بخلاف اليقين الأوّل وهو اليقين بعدم وجوب الجلوس في الأزل قبل الأمر

قلنا: إنّ الشكّ في تكليف ما بعد الزوال حاصلٌ ـ قبل مجيء يوم الجمعة ـ وقتَ ملاحظة أمر الشارع، فشكّ في يوم الخميس ـ مثلاً ـ حالَ ورود الأمر في أنّ الجلوس غداً هل هو مكلّف به بعد الزوال أيضاً أم لا؟ واليقينُ المتصل به هو عـدمُ التكـليف، فـيستصحب ويستمرّ ذلك إلى وقت الزوال». انتهىٰ.

ثمّ أجرىٰ ما ذكره من تعارض استصحابَي الوجود والعدم في مثل وجوب الصوم إذا عرض مرض يشكّ في بقاء وجوب الصوم معه.

بالجلوس يوم الجمعة، حيث انقطع وانفصل عن الشكّ باليقين الثاني، وهو اليقين بوجوب الجلوس يوم الجمعة فيستصحب وجوب الجلوس بعد الزوال لكون يقينه متصلاً بالشكّ، ولا يستصحب عدم وجوب الجلوس لعدم كون يقينه متصلاً بالشكّ.

وحاصل الدفع أنّ كلا اليقينين متصل بالشكّ، أمّا اتصال اليقين الثـاني فـقد عُـلم فـي تقريب التوهّم فلا يحتاج إلىٰ البيان أصلاً.

وأمّا اتصال اليقين الأوّل، فلأنّ الشكّ في بقاء وجوب الجلوس بعد الزوال كان موجوداً في زمان اليقين الثاني المتصل مع اليقين الأوّل، كما أشار إليه بقوله:

(**قلنا: إنّ الشكّ في تكليف مابعد الزوال حاصلٌ ـ قبل مجيء يوم الجمعة ـ وقتَ ملاحظة أمر الشارع**)، إذ بعدما أُمر المكلّف بالجلوس تحصل له ثلاث حالات يكون بعضها متصلاً مع بعض:

أحدها: هو اليقين بعدم وجوب الجلوس.

وثانيها: اليقين بوجوب الجلوس يوم الجمعة إلىٰ الزوال.

وثالثها: الشكّ في الوجوب بعد الزوال، وهذا الشكّ متصل بكلا اليقينين، فيستصحب عدم الوجوب، كما يستصحب الوجوب، فيتساقطان بالتعارض.

(**انتهىٰ**) كلام الفاضل النراقي في مناهج الأحكام.

(**ثمّ أجرىٰ ماذكره من تعارض استصحابَي الوجود والعدم في مثل وجوب الصوم إذا عرض مرض يشكّ في بقاء وجوب الصوم معه**).

ونكتفي بما في شرح الأُستاذ الاعتمادي، حيث قال في المثال المذكور: إنّ وجـوب الصوم قبل زمان الأمر به معلوم العدم، وبعده إلىٰ زمان المرض مـعلوم الوجـود، وبـعده

وفي الطهارة إذا حصل الشكّ فيها لأجل المذي، وفي طهارة الثوب النجس إذا غسل مرّة.

فَحَكَمَ في الأوّل بتعارض استصحاب وجوب الصوم قبل عروض الحمّىٰ، واستصحاب عدمه الأصلي قبل وجوب الصوم، وفي الثاني بتعارض استصحاب الطهارة قبل المذي واستصحاب عدم جعل الشارع الوضوءَ سبباً للطهارة بعد المذي.

وفي الثالث حَكَمَ بتعارض استصحاب النجاسة قبل الغسل واستصحاب عدم كون ملاقاة البول سبباً للنجاسة بعد الغسل مرّةً، فيتساقط الاستصحابان في هذه الصور، إلّا أنْ يرجع إلىٰ استصحاب آخَرَ حاكم علىٰ استصحاب العدم وهو عدم الرافع وعدم جعل الشارع مشكوك الرافعيّة رافعاً.

مشكوك.

(وفي الطهارة إذا حصل الشكّ فيها لأجل المذي، وفي طهارة الثوب النجس إذا غسل مرّة)، فإنّ سببيّة الوضوء للطهارة قبل الشرع في المثال الأوّل كانت متيقّنة العدم، وبعده قبل المذي معلومة الوجود، وبعده مشكوكة الوجود، وأنّ سببيّة الملاقاة للتنجّس قبل الشرع في المثال الثاني كانت متيقّنة العدم وبعده قبل الغسل مرّة متيقّنة الوجود وبعده مشكوكة الوجود.

(فَحَكَمَ في الأوّل بتعارض استصحاب وجوب الصوم قبل عروض الحمّىٰ، واستصحاب عدمه الأصلي قبل وجوب الصوم، وفي الثاني بتعارض استصحاب الطهارة قبل المذي واستصحاب عدم جعل الشارع الوضوءَ سبباً للطهارة بعد المذي.

وفي الثالث حَكَمَ بتعارض استصحاب النجاسة قبل الغسل واستصحاب عدم كون ملاقاة البول سبباً للنجاسة بعد الغسل مرّةً، فيتساقط الاستصحابان في هذه الصور، إلّا أنْ يرجع إلىٰ استصحاب آخَرَ حاكم علىٰ استصحاب العدم) الثابت قبل الشرع (وهو) أصالة (عدم الرافع وعدم جعل الشارع مشكوك الرافعيّة رافعاً).

وغرضه أنّ ماذكرنا من تعارض استصحاب العدم قبل الشرع مع استصحاب الوجود بعده إنّما يتمّ في مورد الشكّ في المقتضي، كمثال الأمر بالجلوس والأمر بالصوم، لا في مورد الشكّ في الرافع، كمثال المذي والغسل مرّة؛ لأنّ أصالة عدم الرافع تمنع عن إجراء

قال: «ولو لم يُعلَم أنّ الطهارة ممّا لا يرتفع إلّا برافع، لم نقل فيه باستصحاب الوجود».

ثمّ قال: «هٰذا في الأمور الشرعيّة، وأمّا الأُمورُ الخارجيّة، كاليوم والليل والحياة والرطوبة والجَفاف ونحوها ممّا لا دخلَ لجعل الشارع في وجودها، فاستصحابُ الوجود فيها حجّةٌ بلا معارض،لعدم تحقّق استصحاب حال عقل معارض باستصحاب وجودها». انتهىٰ.

أقولُ: الظاهرُ التباسُ الأمر عليه:

أمّا أوّلاً : فلأنّ الأمر الوجودي المجعول إنْ لوحظ الزمانُ قيداً له أو لمتعلّقه، بأنْ لوحظ

العدم الأزلي، فيجري استصحاب الوجود فقط من دون تعارض.

(قال : ولو لم يُعلَم أنّ الطهارة ممّا لايرتفع إلّا برافع، لم نقل فيه باستصحاب الوجود) فقط ، بل قلنا بتعارض الاستصحابين و تساقطهما.

(ثمّ قال: هذا)، أي: ماذكرنا من التعارض يكون (في الأُمور الشرعيّة) كالأمثلة المتقدّمة.

(وأمّا الأُمورُ الخارجيّة، كاليوم والليل والحياة والرطوبة والجفاف ونحوها ممّا لا دخلَ لجعل الشارع في وجودها، فاستصحابُ الوجود فيها حجّة بلا معارض).

ثمّ ماذكره من تعارض الاستصحاب في الأُمور الشرعيّة دون الأُمور الخارجيّة مبني علىٰ الفرق بينهما.

وبيان الفرق أنّ الأُمور الشرعيّة أُمور اعتباريّة، فانقلابها من العدم إلىٰ الوجود دائماً يكون بتعبّد الشرع واعتباره، فيكتفي في الانقلاب الاعتباري بالقدر المتيقّن، ويرجع في غيره إلىٰ العدم الأزلي، فيمكن التعارض فيها بين الأصل الوجودي والعدمي كما مرّ.

وهذا بخلاف الأُمور الخارجيّة حيث لايكون انقلابها من العدم إلىٰ الوجود اعتبارياً بالتعبّد، بل يكون خارجيّاً بالتكوين من دون مدخليّة اعتبار معتبر فيها حدوثاً وبقاءً، فلايجوز فيها الاكتفاء بالمتيقّن والرجوع إلىٰ الأصل الأزلي في غيره عند الشكّ؛ (لعدم تحقّق استصحاب حال عقل)، أي: العدم الأزلي بعد انقلابه إلىٰ الوجود، حتىٰ يكون معارضاً باستصحاب الوجود.

(انتهىٰ) كلام الفاضل النراقي في مناهج الأحكام.

ثمّ يبدأ المصنّف في بيان فساد ماذكره الفاضل النراقي بقوله: (الظاهرُ التباسُ الأمر عليه) من وجوه:

وجوبُ الجلوس المقيّد بكونه إلىٰ الزوال شيئاً، والمقيّد بكونه بعد الزوال شيئاً آخر متعلّقاً للوجوب، فلا مجالَ لاستصحابِ الوجوب للقطع بارتفاع ما علم وجوده، والشكّ في حدوث ماعداه، ولذا لايجوز الاستصحابُ في مثل: «صُم يَومَ الخَميس» إذا شكّ في وجوب صوم يوم الجمعة، وإنْ لوحظ الزمانُ ظرفاً لوجوب الجلوس، فلا مجال لاستصحاب العدم، لأنّه إذا انقلب العدمُ إلىٰ الوجود المردّد بين كونه في قطعة خاصّة من الزمـان وكـونه أزيـد. والمفروضُ تسليمُ حكم الشارع بأنّ المتيقّن في زمان لابدّ من إبقائه، فلا وجه لاعتبار العدم

(أمّا أولاً، فلأنّ الأمر الوجودي المجعول) كـوجوب الجـلوس إلىٰ زوال الجـمعة (إنْ لوحظ الزمانُ قيداً له)، بأنْ يكون الوجوب إلىٰ الزوال شيئاً، والوجوب بعده شيئاً آخر (أو لمتعلّقه، بأنْ) يكون الجلوس إلىٰ الزوال شيئاً، والجلوس بعده شيئاً آخر.

ومعنىٰ التقييد هو إنْ (لوحظ وجوبُ الجلوس المقيّد بكونه إلىٰ الزوال شيئاً، والمـقيّد بكونه بعد الزوال شيئاً آخر متعلّقاً للوجوب، فلا مجالَ لاستصحابِ الوجوب للقطع بارتفاع ماعُلم وجوده، والشكّ في حدوث ماعداه)، كما عرفت عدم جـريان اسـتصحاب الكـلّي (القسم الثالث).

وملخّص الجميع أنّ الزمان بالنسبة إلىٰ الأمر الوجودي المـجعول لايـخلو عـن أحـد احتمالين:

أحدهما: أنْ لا يلاحظ قيداً له.

وثانيهما: أنْ يلاحظ قيداً له.

أمّـا عـلىٰ الأوّل، فـلا مـجرىٰ لاسـتصحاب العـدم، وأمّـا عـلىٰ الثـاني، فـلا مـجرىٰ لاستصحاب الوجود، فما ذكره الفاضل النراقـي مـن جـريان الاسـتصحابين وتسـاقطهما بالتعارض لايرجع إلىٰ محصّل صحيح.

(ولذا لايجوز الاستصحابُ في مثل: «صُم يَومَ الخَميس» إذا شكّ فيوجوب صوم يوم الجمعة)؛ وذلك لظهور يوم الخميس في القيديّة.

(وإنْ لوحظ الزمانُ ظرفاً لوجوب الجلوس، فلا مجال لاستصحاب العـدم، لأنّـه إذا انقلب العدمُ إلىٰ الوجود المردّد بين كونه في قطعة خاصّة من الزمان)، كوجوب الجلوس يوم الجمعة إلىٰ الزوال، (وكونه أزيد. والمفروضُ تسليمُ) حجّيّة الاستصحاب وهو (حكم

السابق.

وما ذكرﷺ ـ من أنّ الشكّ في وجوب الجلوس بعد الزوال كان ثابتاً حال اليقين بالعدم يوم الخميس ـ مدفوعٌ بأنّ ذلك أيضاً ـ حيث كان مفروضاً بعد اليقين بوجوب الجلوس إلىٰ الزوال ـ مهمل بحكم الشارع بإبقاء كلّ حادث لا يعلم مدّة بقائه، كما لو شكّ قبل حدوث حادث في مدّة بقائه.

والحاصلُ: إنّ الموجود في الزمان الأوّل إنْ لوحظ مغايراً من حيث القيود المأخوذة فيه للموجودِ الثاني، فيكون الموجودُ الثاني حادثاً مغايراً للحادث الأوّل، فلا مجالَ لاستصحاب الموجود، إذ لا يتصوّر البقاء لذلك الموجود بعد فرض كون الزمان الأوّل من مقوّماته، وإن لوحظ متّحداً مع الثاني لا مغايراً له إلّا من حيث ظرفه الزماني، فلا معنىٰ لاستصحاب عدم

الشارع بأنّ المتيقّن في زمان لابدّ من إبقائه، فلا وجه لاعتبار العدم السابق)، بل لابدّ من استصحاب الوجود بناء علىٰ حجّيّة الاستصحاب في الشكّ في المقتضي علىٰ مافي شرح الاعتمادي.

(وماذكرهﷺ ـ من أنّ الشكّ في وجوب الجلوس بعد الزوال كان ثابتاً حال اليقين بالعدم يوم الخميس ـ مدفوعٌ بأنّ ذلك أيضاً ـ حيث كان مفروضاً بعد اليقين بوجوب الجلوس إلىٰ الزوال ـ مهملٌ)، أي: الشكّ المذكور مرتفع (بحكم الشارع بإبقاء كلّ حادث لايعلم مدّة بقائه).

وحاصل الكلام علىٰ مافي شرح الاعتمادي، هو أنّ الشكّ في وجوب الجلوس بعد الزوال وإنْ كان متصلاً باليقين بالعدم ـ لأنّه حصل بمجرّد الأمر بالجلوس إلىٰ الزوال ـ إلّا أنّه متصل به حال ترتّبه علىٰ اليقين بالوجوب، إذ المفروض هو اليقين بالوجوب إلىٰ الزوال والشكّ في الزائد، فيحكم ببقاء الوجوب بمقتضىٰ اليقين الثاني الذي ترتّب عليه الشكّ، ولا يحكم ببقاء العدم بعد انقلابه إلىٰ الوجود حتىٰ يعارض استصحاب الوجود.

(والحاصلُ: إنّ الموجود في الزمان الأوّل إنْ لوحظ مغايراً من حيث القيود المأخوذة فيه للموجودِ الثاني)، بأنْ يكون الزمان الأوّل قيداً له، (فلا مجالَ لاستصحاب الموجود) الأوّل إذ لاشكّ في بقائه، بل الشكّ في حدوث مثله؛ لأن الموجود الأوّل قد ارتفع بارتفاع قيده.

(وإنْ لوحظ متّحداً مع الثاني)، بأنْ يكون الوجود الثاني استمرار الوجود الأوّل، (فلا

ذلك الموجود، لأنّه انقلب إلىٰ الوجود.

وكأنّ المتوهّمَ ينظرُ في دعوىٰ جريان استصحاب الوجود إلىٰ كون الموجود أمراً واحداً قابلاً للاستمرار بعد زمان الشكّ، وفي دعوىٰ جريان استصحاب العدم إلىٰ تقطيع وجودات ذلك الموجود، وجعل كلّ واحد منها بملاحظة تحقّقه في زمان مغايراً للآخر، فيؤخذ بالمتيقّن منها ويحكم علىٰ المشكوك منها بالعدم.

وملخّصُ الكلام في دفعه: إنّ الزمان إنْ أُخِذَ ظرفاً للشيء فلا يجري إلّا استصحابُ وجوده، لأنّ العدم انتقض بالوجود المطلق، وقد حكم عليه بالاستمرار بمقتضىٰ أدلّة الاستصحاب، وإنْ أُخِذَ قيداً له فلا يجري إلّا استحصابُ العدم، لأنّ انتقاضَ عدم وجود

معنىٰ لاستصحاب عدم ذلك الموجود، لأنّه انقلب إلىٰ الوجود).

والمتحصّل من الجميع أنّ الزمان لايخلو عن أحد احتمالين؛ إمّا قيدٌ، أو ظرف، وعلىٰ الأوّل لايجري استصحاب الوجود، وعلىٰ الثاني لايجري استصحاب العدم.

(وكأنّ المتوهّمَ ينظرُ في دعوىٰ جريان استصحاب الوجود إلىٰ كون الموجود) وهو وجوب الجلوس في المثال المتقدّم (أمراً واحداً قابلاً للاستمرار بعد زمان الشكّ) بأن يكون الزمان ظرفاً.

وينظر (في دعوىٰ جريان استصحاب العدم إلىٰ تقطيع وجودات ذلك الموجود، وجعل كلّ واحد منها بملاحظة تحقّقه في زمان مغايراً للآخر) باعتبار الزمان فيكون الزمان قيداً، (فيؤخذ بالمتيقّن منها)، كوجوب الجلوس إلىٰ زوال الجمعة في المثال المعروف (ويحكم علىٰ المشكوك منها بالعدم.

وملخّصُ الكلام في دفعه: إنّ الزمان إنْ أُخِذَ ظرفاً للشيء فلا يجري إلّا استصحابُ وجوده).

*وحاصل كلام المصنّف*ﷺ، هو أنّ الزمان لايمكن أنْ يؤخذ ظرفاً وقيداً معاً، فحينئذ إمّا أنْ يؤخذ ظرفاً أو قيداً، أمّا علىٰ الأوّل فلا يجري إلّا استصحاب الوجود؛ لأنّ العدم الأزلي قد ارتفع بالوجود المطلق، وقد حكم علىٰ هذا الوجود بالاستمرار بمقتضىٰ أدلّة الاستصحاب، كما أشار إليه بقوله:

(لأنّ العدم انتقض بالوجود المطلق، وقد حكم عليه بالاستمرار ...إلىٰ آخره).

المقيّد لا يستلزمُ انتقاضَ المطلق والأصل عدم الانتقاض، كما إذا ثبت وجوبُ صوم يـوم الجمعة ولم يثبت غيره.

وأمّا ثانياً: فلأنّ ما ذكره من استصحاب عدم الجعل والسببيّة في صورة الشكّ في الرافع غيرُ مستقيم ، لأنّا إذا علمنا أنّ الشارع جعل الوضوء علّة تامّة لوجود الطهارة، وشككنا في أنّ المذيَ رافع لهذه الطهارة الموجودة المستمرّة بمقتضى استعدادها، فليس الشكّ متعلّقاً بمقدار سببيّة السبب. وكذا الكلامُ في سببيّة ملاقاة البول للنجاسة عند الشكّ في ارتفاعها بالغسل مرّة.

وأمّا علىٰ الثاني (فلا يجري إلّا استصحابُ العدم، لأنّ انتقاضَ عدم وجـود المـقيّد) بالوجود المقيّد علىٰ الفرض (لايستلزمُ انتقاضَ المطلق)، أي: العدم المطلق.

ففي مثال الأمر بالجلوس يوم الجمعة إلىٰ الزوال كان وجوب الجلوس المقيّد بكونه إلىٰ الزوال معدوماً وكان وجوب الجلوس المطلق أيضاً معدوماً، وبعد الأمر انتقض عدم وجوب الجلوس المقيّد بوجوب الجلوس المقيّد، ولكن لم ينتقض عدم وجوب الجلوس المطلق فيستصحب العدم عند الشكّ، كما أشار إليه بقوله:

(والأصل عدم الانتقاض). هذا تمام الكلام في الوجه الأوّل من وجوه الإشكال علىٰ النراقي. ثمّ أشار إلىٰ الوجه الثاني بقوله:

(وأمّا ثانياً، فلأنّ ماذكره من استصحاب عدم الجعل والسببيّة في صورة الشكّ في الرافع غيرُ مستقيم)، ثمّ عدم استقامة الاستصحاب المذكور يتّضح بعد ذكر مقدّمة وهي:

إنّ هذا الإيراد ـ الثاني ـ كالإيراد الثالث الآتي مناقشة في الأمثلة التي ذكرها النراقـي لفرض التعارض بين الاستصحاب الوجـودي والعـدمي، لأنّ الأمـثلة المـذكورة كـمثال الطهارة قبل المذي والنجاسة قبل الغسل مرّة تكـون مـن أمـثلة الشكّ فـي الرافـع لافـي المقتضي، ومن البديهي والمعلوم أنّ وجود المقتضي في موارد الشكّ فـيالرافـع دائـماً معلوم ومحرز لايتعلّق به الشكّ.

إذا عرفت هذه المقدّمة يتّضح لك وجه عدم استقامة استصحاب عدم جعل الشارع الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي وعدم كون ملاقاة البول سبباً للنجاسة بعد الغسل مرّة؛ لأنّ المفروض وجود القطع بالمقتضي وهو السببيّة في المثالين.

فإنْ قُلتَ: إنّا نعلم أنّ الطهارة بعد الوضوء قبل الشرع لم تكن مجعولة أصلاً، وعلمنا بحدوث هٰذا الأمر الشرعي قبل المذي، وشككنا في الحكم بوجودها بعده، والأصلُ عدمُ ثبوتها بالشرع.

قُلتُ: لابدّ من أنْ يلاحظ حينئذٍ أنّ منشأ الشكّ ـ في ثبوث الطهارة بعد المذي ـ الشكُّ في مقدار تأثير المؤثّر وهو الوضوء، وأنّ المتيقّن تأثيره مع عدم المذي لا مع وجوده، أو أنّا نعلمُ قطعاً تأثير الوضوء في إحداث أمر مستمرّ لولا ما جعله الشارع رافعاً. فعلىٰ الأوّل: لا معنىٰ لاستصحاب عدم جعل الشيء رافعاً، لأنّ المتيقّن تأثير السبب مع عدم ذلك الشيء، والأصل عدم التأثير مع وجوده، إلّا أنْ يتمسّك باستصحاب وجود المسبّب.

وإنّما الشكّ من جهة الرافع، أي: كون المذي رافعاً للطهارة والغسل مرّة رافعاً للنجاسة، فلا يبقىٰ مجال لاستصحاب العدم في المثالين فيجري استصحاب الوجود؛ وهو استصحاب الطهارة بعد المذي واستصحاب النجاسة بعد الغسل مرّة من دون معارض أصلاً.

(فإنْ قُلتَ: إنّا نعلم أنّ الطهارة بعد الوضوء قبل الشرع لم تكن مجعولة أصلاً، وعلمنا بحدوث هذا الأمر الشرعي قبل المذي، وشككنا في الحكم بوجودها بعده، والأصلُ عدمُ ثبوتها بالشرع).

فيكون هذا السؤال ردّاً لما ذكر من عدم جريان استصحاب عدم الجعل والسببيّة، بل يجري استصحاب العدم، كما يجري استصحاب الطهارة فيتعارض الأصلان.

(قُلتُ: لابدّ من أنْ يلاحظ حينئذٍ أنّ منشأ الشكّ ـ في ثبوت الطهارة بعد المذي ـ الشكُّ في مقدار تأثير المؤثّر وهو الوضوء، وأنّ المتيقّن تأثيره مع عدم المذي لا مع وجوده ...إلىٰ آخره).

وحاصل الجواب يتّضح بعد مقدّمة وهي:

إنّ النراقي قد فرض التعارض بين الأصلين وتساقطهما، ثمّ قال بالتساقط لولا الأصل الثالث، وهو أصل عدم الرافع الحاكم علىٰ استصحاب العدم، فيسقط حينئذ استصحاب العدم فقط.

إذا عرفت هذه المقدّمة يتّضح لك عدم صحّة الجمع بين استصحابي عدم الجعل

فهو نظيرُ ما لو شكّ في بقاء تأثير الوضوء المبيح، كوضوء التقيّة بعد زوالها، لا من قبيل الشكّ في ناقضيّة المذي. وعلىٰ الثاني: لا معنىٰ لاستصحاب العدم، إذ لا شكّ في مقدار تأثير

والسببيّة وعدم الرافع، كي يقال بأنّ الثاني حاكم علىٰ الأوّل، وذلك إنْ فرض المثال المذكور من قبيل الشكّ في المقتضي، فلا مجال للأصل الثالث الحاكم لانتفاء موضوعه، وإنْ فرض من قبيل الشكّ في الرافع، فلا مجال لاستصحاب عدم الجعل والسببيّة كما عرفت، حتىٰ يكون معارضاً مع استصحاب الطهارة والنجاسة.

وبالجملة، إنّه إنْ كان الشكّ في المقتضي ومقدار تأثير المؤثّر، فلا يجري استصحاب عدم الرافع، وإنْ كان الشكّ في الرافع فلا يجري استصحاب العدم الأزلي، كما مرّ.

(إلّا أنْ يتمسّك باستصحاب وجود المسبّب).

*وحاصل كلام المصنّف*ﷺ، هو التعارض بين استصحاب العدم واستصحاب وجود المسبّب لا بين استصحاب العدم واستصحاب عدم الرافع، كي يقال بما تقدّم من عدم صحّة الجمع بينهما.

وتقريب التعارض، هو أنّه إذا كان الشكّ في المقتضي يجري استصحاب العدم الأزلي، ولايجري استصحاب عدم الرافع، إلّا أنّه يجري استصحاب وجود المسبّب كالطهارة المسبّبة عن الوضوء، فيتعارض الأصلان ويتساقطان.

(فهو)، أي: الشكّ في المقتضي ومقدار تأثير المؤثّر **(نظيرُ ما لو شكّ في بقاء تأثير الوضوء المبيح، كوضوء التقيّة بعد زوالها، لا من قبيل الشكّ في ناقضيّة المذي).**

*وحاصل كلام المصنّف*ﷺ، هو أنّ ماذكر من فرض الشكّ في المقتضي ومقدار تأثير الوضوء في الطهارة إنّما يتمّ في بعض الوضوءات وهو الوضوء المبيح للصلاة غير الرافع للحدث، كوضوء التقيّة والمستحاضة والمسلوس و المبطون، فإنّا نعلم إجمالاً أنّها تبيح الصلاة ، ولانعلم تفصيلاً بأنّها تبيح الصلاة وإنْ زال العذر، أو تبيحها مادام معذوراً، فيرجع حينئذ إلىٰ أصالة عدم التأثير بعد زوال العذر. هذا حكم الوضوء غير الرافع للحدث.

أمّا الوضوء الرافع للحدث الموجب للطهارة، فلا شكّ في مقدار تأثيره، فإنّ الطهارة مستعدة للبقاء أبداً، ولاترتفع إلّا برافع، فعند الشكّ في رافعيّة المذي يستصحب بقاء الطهارة.

المؤثّر حتىٰ يؤخذ بالمتيقّن.

وأمّا ثالثاً: فلو سُلِّمَ جريانُ استصحاب العدم حينئذٍ، لكن ليس استصحابُ عدم جعل الشيء رافعاً، حاكماً علىٰ هٰذا الاستصحاب.

لأنّ الشكّ في أحدهما ليس مسبّباً عن الشكّ في الآخر، بل مرجع الشكّ فيهما إلىٰ شيء واحد، وهو أنّ المجعول في حقّ المكلّف في هٰذه الحالة هو الحدث أو الطهارة .

(وعلىٰ الثاني)وهو فرض العلم بتأثير الوضوء في الطهارة المستمرة (لامعنىٰ لاستصحاب العدم)؛ لأنّ استصحاب العدم ينافي العلم المذكور، كما أشار إليه بقوله:

(إذ لا شكّ في مقدار تأثير المؤثّر حتىٰ يؤخذ بالمتيقّن)، بل الشكّ إنّما هو في الرافع، فيستصحب الطهارة علىٰ مافي شرح الأُستاذ الاعتمادي. وقد أشار إلىٰ الوجه الثالث من وجوه الإيراد بقوله:

(وأمّا ثالثاً: فلو سُلّمَ جريانُ استصحاب العدم حينئذٍ)، أي: حين الشكّ في الرافع، (لكن ليس استصحابُ عدم جعل الشيء رافعاً، حاكماً علىٰ هذا الاستصحاب).

وهذا الإيراد ـ الثالث ـ ردّ لما تقدّم عن النراقي؄ من كون استصحاب عدم الرافع حاكماً علىٰ استصحاب عدم الجعل والسببيّة بوجه آخر.

والردّ بالوجه الأوّل قد تقدّم في الإيراد الثاني، حيث قال المصنّف؄ بعدم جريان استصحاب العدم في مورد الشكّ في الرافع، كي يقال بأنّ استصحاب عدم الرافع حاكم عليه. هذا ملخّص الردّ بالوجه الأوّل الذي تقدّم في الإيراد الثاني.

ثمّ يردّ المصنّف؄ بالوجه الآخر بأنّه لو سُلّم جريان استصحاب العدم، لم يكن استصحاب عدم الرافع حاكماً عليه، لانتفاء التسبيب بينهما؛ لأن الأُصل الحاكم لابدّ من أنْ يكون أصلاً سببيّاً، بأنْ يكون الشكّ في جانب الأُصل الحاكم سبباً عن الشكّ في جانب الأُصل المحكوم، والشكّ في أحدهما في المقام ليس مسبّباً عن الشكّ في الآخر.

فالشكّ في استصحاب العدم ليس مسبّباً عن الشكّ في استصحاب عدم الرافع، كي يكون الثاني حاكماً علىٰ الأوّل، بل هما مسبّبان عن سبب آخر وهو العلم إجمالاً بأنّ المجعول في حقّ المكلّف حال خروج المذي بعد الطهارة هو الطهارة أو الحدث، كما أشار إليه بقوله:

نعم، يستقيم ذلك فيما إذا كان الشكّ في الموضوع الخارجي، أعني: وجود المزيل أو عدمه، لأنّ الشكّ في كون المكلّف حال الشكّ مجعولاً في حقّه الطهارة او الحدث مسبّبٌ عن الشكّ في تحقّق الرافع.

إلّا أنّ الاستصحابَ مع هذا العلم الإجمالي بجعل أحد الأمرين في حقّ المكلّف غيرُ جارٍ.

(بل مرجع الشكّ فيهما إلىٰ شيء واحد، وهو أنّ المجعول في حقّ المكلّف في هذه الحالة هو الحدث أو الطهارة).

إذ معنىٰ عدم تأثير الوضوء بعد خروج المذي هو حكم الشارع بالحدث في هذه الحالة، ومعنىٰ عدم رافعيّة الشيء للطهارة هو حكم الشارع عقيبه بالطهارة، فاحتمال عدم تأثير الوضوء ورافعيّة المذي كلاهما مسبّبان عن الشك في المجعول الشرعي بعد خروج المذي، فلا يتمّ ماذكره النراقي من كون أحدهما حاكماً علىٰ الآخر.

(نعم، يستقيم ذلك)، أي: فرض الحاكم والمحكوم (فيما إذا كان الشكّ في الموضوع الخارجي، أعني: وجود المزيل أو عدمه)، كما إذا شكّ في صدور البول أو بوليّة ماصدر عنه، أو شكّ في خروج المذي أو كون الخارج مذياً مع فرض كون المذي رافعاً للطهارة كالبول في الشرع، فيكون حينئذ الشكّ في بقاء الطهارة مسبّباً عن الشكّ في وجود البول أو كون الخارج بولاً، ووجود المذي أو كون الخارج مذياً.

وبالجملة، إنّ الشكّ في الطهارة والحدث مسبّب عن الشكّ في تحقّق الرافع، فيتعارض استصحاب الطهارة بعد الوضوء مع استصحاب عدم الطهارة قبل الوضوء علىٰ مذاق النراقي، ويكون استصحاب عدم الرافع حاكماً علىٰ استصحاب عدم الطهارة قبل الوضوء، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(إلّا أنّ الاستصحابَ مع هذا العلم الإجمالي بجعل أحد الأمرين في حقّ المكلّف غيرُ جارٍ)؛ لأنّ العلم الإجمالي بجعل الطهارة أو الحدث في حقّ المكلّف مانع عن الأصلين المذكورين، فلا يجري الأصلان، كي يقال إنّهما يتعارضان، ثم يقال بأنّ أصالة عدم الرافع حاكمة علىٰ أحدهما ويبقىٰ الآخر سليماً عن المعارض.

فهرس









